L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le *Péri Archôn* de Damaskios

Philosophia Antiqua

A Series of Studies on Ancient Philosophy

VOLUME 130

The titles published in this series are listed at brill.nl/pha

L’aporie ou l’expérience des limites de la pensée dans le *Péri Archôn* de Damaskios

Par

Carolle Metry-Tresson



BRILL

LEIDEN • BOSTON
2012

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Métry-Tresson, Carolle.
L'aporie ou l'expérience des limites de la pensée dans le Péri archôn de Damaskios / par Carolle Métry-Tresson.
p. cm. – (Philosophia antiqua ; volume 130)
ISBN 978-90-04-20732-5 (hardcover : alkaline paper) – ISBN 978-90-04-21612-9 (e-book)
1. Damaskios, ca. 480-ca. 550. Aporiai kai lyseis peri ton proton archon. 2. First philosophy. 3. Philosophy, Ancient. I. Title. II. Series: Philosophia antiqua ; v. 130.

B557.D23A6636 2012
186'.4–dc23

2011046936

This publication has been typeset in the multilingual "Brill" typeface. With over 5,100 characters covering Latin, IPA, Greek, and Cyrillic, this typeface is especially suitable for use in the humanities. For more information, please see www.brill.nl/brill-typeface.

ISSN 0079-1687
ISBN 978 90 04 20732 5 (hardback)
ISBN 978 90 04 21612 9 (e-book)

This book is printed on acid-free paper.

À Alain et à mes parents

TABLE DES MATIÈRES

Table des tableaux xiii
Table des schémas xv
Préface xvii

I. Introduction 1
1. Un auteur marginalisé 1
2. Un destin aporétique 7
3. Un métaphysicien de l'aporie 15
4. L'orientation et le but de cette étude 23

II. L'aporétisme radical du *Péri Archôn* 27
1. Un bref rappel de l'héritage aporétique prédamaskien 29
2. L'expérience ultra-aporétique de la pensée chez Damaskios 32
2.1. Le *Péri Archôn* ou une succession de chocs aporétiques 33
2.1.a. Les différents types d'apories 33
2.1.b. La *péritropê* : un outil emprunté aux sceptiques 35
2.1.c. Les évènements aporétiques 39
2.2. La vertu pédagogique des apories du *Péri Archôn* 55
2.3. La vertu cathartique des apories du *Péri Archôn* 59
2.3.a. La vertu anagogique des apories dialectiques 59
2.3.b. La vertu mortifère des apories métadialectiques 66
2.3.b.i. La double notion du tout 69
2.3.b.ii. La double notion de principe 71
2.4. La vertu expérientielle et métaréflexive des apories 75
2.4.a. L'expérience tragique des apories 77
2.4.b. L'expérience euporétique des apories 82
3. Damaskios : héritier et novateur 89

III. La dualité de l'âme humaine 93
1. La bifocalité de la pensée humaine 94
1.1. La dualité de notre pensée mise à nu 94
1.2. L'amphibologie de la pensée humaine 101
1.3. L'automorcellement de notre pensée 106
2. Les raisons de notre passion pour la division 110

2.1. Le Dionysos démembré 111
2.2. La position médiane de l'âme 118
3. La tyrannie de la temporalité 123

IV. La dualité et l'asthénie du logos humain 133
1. La fonction dégradante du discours 136
1.1. L'affirmation des principes premiers 136
1.1.a. L'indétermination des principes 136
1.1.b. La fonction déterminante du langage 143
1.1.c. La « réification » de toutes entités linguistiques 154
1.2. Le statut aporétique du discours théologique 156
1.2.a. Toute conception de la triade est une invitation à la division 159
1.2.b. L'Intelligible ne se compte pas sur les doigts 166
1.2.c. Les faiblesses du discours théologique 171
1.3. La puissance onomastique en question 174
1.3.a. L'anonymat des principes premiers 175
1.3.b. L'antinomie onomastique 180
1.3.c. Vers un retour de la vertu allusive du langage 183
2. Le discours apophatique revisité 190
2.1. Réinterprétation et critique de la « solution apophatique » 193
2.1.a. La double approche de la première hypothèse du Parménide de Platon 196
2.1.a.i. L'approche « négative » de la première hypothèse 197
2.1.a.ii. L'approche « positive » de la première hypothèse 201
2.1.b. Le statut de la négation comme base critique de la « solution apophatique » 204
2.1.b.i. L'ἀναίρεσις ou la « négativité » suggestive 204
2.1.b.ii. La non-référentialité de la négation 206
2.1.b.iii. La négation est toujours une entité linguistique 211
2.1.b.iv. La négation n'est qu'un raisonnement bâtard 216
2.2. Via negationis et aphasie 221
2.2.a. La vanité de la via negationis et du discours détourné 222
2.2.b. L'aphasie « euporétique » 229

V. La dualité de la connaissance humaine 235
1. La nature de la connaissance 236
1.1. Le statut et la position de la connaissance 236
1.1.a. La connaissance comme conversion....236
1.1.b. Le « neuvième rang » de la connaissance 242
1.2. La nature duale de la connaissance 245
1.2.a. L'altérité de la connaissance....245
1.2.a.i. L'ἑτερότης comme source primordiale de toute distinction 246
1.2.a.ii. L'ἑτερότης comme origine de la distinction de la connaissance 251
1.2.b. La contradistinction de la connaissance 254
1.2.b.i. La double modalité de la contradistinction ..257
1.2.b.ii. La connaissance est par nature « antidiairétique » 270
2. La dualité de la connaissance et la non-dualité des principes ...274
2.1. L'haplologie damaskienne 275
2.1.a. L'antériorité des premiers principes....276
2.1.b. La non-dualité de l'Unifié 282
2.1.c. La non-dualité de l'Un....285
2.1.d. La non-dualité de l'Ineffable....288
2.2. Le conflit entre la connaissance et la non-dualité des premiers principes 290
2.2.a. La non-dualité des principes et la détermination cognitive 290
2.2.b. La non-dualité des principes et la distinction cognitive 295
2.2.b.i. Les premiers principes sont hors de toute relation cognitive 295
2.2.b.ii. Les premiers principes échappent à l'altérité cognitive....296
2.2.b.iii. Les premiers principes refusent la contradistinction....297
3. Le statut de la connaissance humaine 302
3.1. La remise en question de l'identité gnoséologique 303
3.1.a. La création du terme *gnôsma* 305
3.1.b. La stratégie sceptique....308
3.1.b.i. Le critérium « καθ' ὅ » 309
3.1.b.ii. Le πάθος cognitif 312

3.1.c. L'identité gnoséologique en question 317
3.1.c.i. Interprétation des deux τοῦτο ou la critique de l'identité gnoséologique 321
3.1.c.ii. L'ἐνουσιωμένον : une perspective constructiviste de la connaissance ? 329
3.2. Les conséquences majeures du rejet de l'identité gnoséologique 335
3.2.a. La quasi connaissance de l'Étant Unifié 335
3.2.b. Le soupçon de l'Un 343
3.2.b.i. La connaissance de l'Un demeure lointaine 343
3.2.b.ii. La connaissance de l'Un n'est pas unificatrice 346
3.2.c. L'état d'hyperignorance 356
3.2.c.i. L'Ineffable est insoupçonnable 357
3.2.c.ii. L'inconnaissance de l'Ineffable est indémontrable 359
3.2.c.iii. L'Ineffable n'est ni connaissable ni inconnaissable 361

VI. L'ôdis aporétique 369
1. La nostalgie de l'intellect 370
2. La parturition aporétique 376
2.1. La nature du rejeton de l'âme 379
2.1.a. L'âme engendre une pluralité des concepts déterminés 380
2.1.b. Nous ne connaissons que l'un « déterminé » 386
2.1.c. L'Analyse : la solution miracle ? 396
2.1.c.i. L'ambition de l'Analyse 396
2.1.c.ii. Le double processus de l'Analyse 401
2.1.d. L'échec de l'Analyse 410
2.1.d.i. L'indécrottable pulsion titanesque 411
2.1.d.ii. L'Intelligible est la limite de la connaissance 413
2.1.d.iii. La Dialectique avortée 415
2.2. Vœu et désaveu de l'ôdis 418
2.2.a. Le conflit entre désir et connaissance 418
2.2.b. Les οἰκεία πάθη cognitives 422
2.2.c. L'obsession des premiers principes 426

VII. Épilogue : naufrage du néoplatonisme ? 435
1. L'aporétique comme voie d'introspection 442
2. L'aporétique comme « euporie paradoxale » 445
3. La « mystique froide » de Damaskios 451
4. L'aporétique comme tremplin métadogmatique 465

Bibliographie 473
Sources anciennes 473
Auteurs modernes 479
Index 503

TABLE DES TABLEAUX

Tableau n° 1: Les principales apories du *Péri Archôn* dévoilant la dualité de la pensée humaine 47
Tableau n° 2: Vocabulaires et expressions de l'expérience aporétique 79
Tableau n° 3: Actions et affections cognitives 307

TABLE DES SCHÉMAS

Schéma n° 1: L'aporétisme anagogique chez Proklos 32
Schéma n° 2: L'anagogie résolutive des apories dialectiques 64
Schéma n° 3: L'épanchement de l'Unifié selon trois modalités : éléments, parties et formes 147
Schéma n° 4: Le rapport discours / détermination et indicibilité / indétermination 151
Schéma n° 5: La contradistinction horizontale 262
Schéma n° 6: La non-dualité et l'antériorité des principes premiers 289
Schéma n° 7: Le processus de la connaissance et la question de l'identité gnoséologique 320
Schéma n° 8: Les « deux » *gnôston* 334
Schéma n° 9: La *sunairesis* 409
Schéma n° 10: *L'anaplôsis* 410

PRÉFACE

Damaskios (460–532 [?] apr. J.-C.), le « dernier » grand néoplatonicien païen de l'Antiquité tardive, est à la confluence de deux mondes, de deux univers de pensée, qui s'affrontent de plein fouet. Malheureusement, l'Empire chrétien de Justinien l'emportera et forcera ses philosophes, irréductibles et convaincus d'une Vérité plus haute et plus pure, à l'exil vers des terres lointaines, hors de l'Empire, pour beaucoup hors de l'Histoire. Et en 529, à Athènes, la Chaîne d'or platonicienne s'est rompue sur les terres de l'Empire, emportant le rêve de Platon loin de nous.

Pourvoyeuse d'une pensée unique et mutilante, réduite à un monothéisme sans dimension et tyrannique, la nouvelle civilisation inaugure sa victoire en vidant le monde de ses Puissances souterraines et célestes, du Merveilleux et de la Stupeur sacrée, en même temps qu'elle extermine la sagesse néoplatonicienne venue à sa pleine maturité, héritière d'une lignée qui impose l'aristocratie de l'esprit et le courage philosophique. Les vainqueurs finiront par bannir du monde occidental et proche oriental la Grèce païenne et sa Sagesse immémoriale, faisant disparaître ses Rites à force de les ridiculiser et, peut-être le plus impardonnable, de nous avoir privé du sens profond de ses Symboles et de ses Mystères.

Damaskios se bat pour sauvegarder un idéal à la fois philosophique, esthétique et spirituel. Il résiste et s'oppose à l'envahisseur au péril de sa vie, au péril de la métaphysique, au péril de sa tradition. Il est sûrement conscient que le triomphe du monde chrétien n'est plus un accident appartenant à l'« ordre » platonicien des choses comme le croyait encore Proklos. Il écrit son traité des *Premiers Principes* dans cette époque de persécution religieuse, dangereuse et hostile à la liberté de penser, à l'heure où le monde Grec païen agonise en crachant ses derniers râles essoufflés et las. Dans cette œuvre magistrale, Damaskios, épris de vérité au plus haut point, conduit courageusement le néoplatonisme à sa puissance maximale, jusqu'à la rupture, jusqu'à sa libération d'un dogmatisme devenu entravant, de tout dogmatisme même.

Peut-être faut-il voir dans cette œuvre un testament philosophique, celui de la véritable *symphonia* philosophique au sens où elle résorbe la polyphonie et les discordances de tonalité des cheminements philosophiques, au point de les transcender tous. La métaphysique (néo)platonicienne transfigurée par une aporétique extrême nous conduit au dépassement, non sans

douleurs, des limites de la pensée. Sur le parcours de la quête de l'Absolu, l'âme philosophante doit se dépouiller de ses tuniques conceptuelles qui entravent sa marche et jeter ses béquilles doctrinales, et avancer autrement. Le Silence et les Ténèbres primordiales sont au-delà de nos propres conceptions, toutes inadéquates et invalidantes. Voilà en quelque sorte l'arme la plus efficace à opposer à l'envahisseur missionnaire qui tente d'instaurer par la force et l'intolérance un dogmatisme figé et une doctrine uniforme et égalitariste. L'Absolu est au-delà de l'homme et des dieux, au-delà du dieu des chrétiens, au-delà de tous les usurpateurs du trône de la Vérité de ces « Ténèbres trois fois inconcevables et inconnaissables ».

Dans notre modernité vide et devenue quête du divertissement, essayer d'interpréter de l'intérieur le traité des *Principes Premiers* pour tenter de comprendre la pensée hautement aporétique et complexe de Damaskios relève du défi. Néanmoins, Damaskios est un remarquable pédagogue autant que philosophe, car si l'on ose pénétrer dans le sanctuaire de sa pensée, traverser les épreuves brutales de ses apories qui sont autant de couperets pour la pensée autosatisfaite, il nous apprend à voir *autrement*. Tenter de comprendre ce que Damaskios a lui-même compris et voulu nous dire, c'est certes relever le défi, mais aussi se donner la chance de désaltérer son âme assoiffée à la source intarissable de sa sagesse. Et c'est aussi rendre un digne hommage à ce penseur sans concession longtemps incompris, ce rebelle lucide et fascinant. C'est le sortir d'un oubli forcé autant qu'injuste, lui rendre ses titres de noblesse et le rang qu'il mérite parmi les grands néoplatoniciens.

Le présent ouvrage est la version raccourcie de ma thèse de Doctorat en cotutelle (École Pratique des Hautes Études [EPHE] de Paris et l'Université de Fribourg en Suisse) soutenue en avril 2009 à l'Université de Fribourg. Sans le concours de certaines influences et l'appui de certaines personnes, ce travail sur la pensée aporétique de Damaskios et ce livre qui en émane n'auraient pu voir le jour. Je tiens donc à remercier vivement tous ceux et toutes celles qui ont contribué de près et de loin à l'élaboration de ce travail, que ce soit par leur aide précieuse ou simplement pour leur encouragement.

Avant tout, ma pensée va à Madame Marie-Claire Galpérine, qui fut mon professeur durant mes études de philosophie à la Sorbonne et qui, sans peut-être le savoir, est celle qui m'a ouvert les portes de l'univers de la philosophie grecque, platonicienne et néoplatonicienne, à son âme immortelle et à ses incontournables et impitoyables tourments, dont les réflexions éveillées sur le « tout » et le « rien », l'« un » et le « multiple », la « matière » et les « ténèbres originelles ineffables », initiait mon âme en quête du primordial. Je remercie cette digne héritière de la sagesse hellène,

à l'attitude toute socratique, d'avoir su insuffler en moi le goût de l'audace philosophique qui conduit la pensée jusqu'à son seuil, jusqu'à son point de déconditionnement, jusqu'au renversement fatal de l'accoutumance tout humaine de la facilité illusoire. Je suis lui entièrement redevable de m'avoir « présenté » ce grand sage païen de l'Antiquité tardive, surprenant et déroutant, au sens propre du terme, qu'est Damaskios, maître de l'aporie radicale et destructeur opiniâtre de ce qui est trop humain dans la ténacité de la quête du primordial. Cette thèse fut donc le fruit d'une gestation dont les premières douleurs apparurent durant l'ascension vers les sommets escarpés et périlleux du néoplatonisme le plus extrême qui soit.

Je tiens également à remercier Alain Metry, Dr. phil. et métaphysicien au sens le plus noble du terme, damaskien convaincu et âme sœur, qui m'a encouragée à entreprendre un tel travail sur la pensée aporétique de Damaskios et qui m'a accompagnée jour après jour durant cette éprouvante traversée, sans jamais hésiter à me supporter et à me soutenir lors des tempêtes. Je lui suis extrêmement reconnaissante pour son infaillible soutien, son aide admirable et ses précieux conseils.

Mes remerciements vont également à mes deux directeurs de thèse, les Professeurs Philippe Hoffmann et Dominic O'Meara, qui ont accepté cet ambitieux travail et ont su me prodiguer leurs savoirs et leur incontournable expérience.

Je remercie également le Professeur Frans de Haas sans lequel ce livre n'aurait point vu le jour, ainsi que le Prof. Christian Wildberg pour son feedback encourageant et sa précieuse contribution, Mesdames Caroline van Erp et Irene van Rossum, Johannes Rustenburg de TAT Zetwerk et toute l'équipe des éditions Brill.

Je termine en remerciant toute l'équipe canadienne du performant logiciel de correction, Antidote HD 5.1.

Naters, en octobre 2011

CHAPITRE UN

INTRODUCTION

1. Un auteur marginalisé

Commençons par un constat brutal: Damaskios, le dernier diadoque de l'École néoplatonicienne d'Athènes, le dernier grand métaphysicien platonicien du monde grec païen, est aussi le grand délaissé des études néoplatoniciennes. Il n'est en effet ni exagéré ni offensant d'affirmer qu'aujourd'hui le philosophe standard qui se dirige vers le néoplatonisme emprunte généralement, comme un premier réflexe, les sentiers battus et balisés jusqu'à l'excès des textes de Plotin, puis poursuit sa route jusqu'à la philosophie de Proklos, plus axiomatique, plus élaborée et davantage orientée vers une spéculation religieuse. Mais il est rare qu'il aille au-delà de ces deux figures phares du néoplatonisme[1]. Damaskios demeure donc bien souvent hors de son champ de vision et de préoccupation intellectuelle, relégué injustement dans une niche collatérale et peu fréquentée du musée des « systèmes » platoniciens. Et pourtant, Jean Trouillard écrivait dans son exposé du néoplatonisme que Damaskios était « peut-être le plus moderne des néoplatoniciens et le moins connu »[2].

Or nous voyons au moins *trois raisons* à cette singulière marginalisation.

La *première* raison appartient à l'histoire de la transmission des héritages de la pensée. Il est vrai que la pensée de Damaskios est restée sans réelle postérité et comme le souligne J. Combès, « la dureté des temps faisant le reste, elle n'a pas eu dans l'histoire le destin qu'elle eût mérité »[3]. Selon P. Athanassiadi, « pendant toute l'ère byzantine et jusqu'aux temps modernes, Proclus fut considéré comme l'autorité suprême en matière de philosophie platonicienne et l'exégète idéal de Jamblique »[4]. Si toutefois

---

[1] Cf. C. Steel et C. Helmig (2004), pp. 143–162 et 225–247 ; pour Plotin, cf. P. Thillet (1997) ; concernant Proklos, cf. en particulier N. Scotti Muth (1993) ; C. Steel et al. (2005) et C. Steel et al. (2006).

[2] J. Trouillard (1969), p. 931. Cf. aussi la remarque d'A.-Ed. Chaignet (1898), t. I., pp. LI–LII qui va en ce sens.

[3] J. Combès (1986), t. I, p. XXVI.

[4] P. Athanassiadi (2006), p. 218.

quelques traces de la pensée damaskienne parviennent jusqu'à nous, c'est à Simplicius en particulier qu'il faut rendre l'hommage d'avoir transmis certaines positions philosophiques de son maître Damaskios, qui sans cela serait restées ignorées[5]. Au-delà du cercle athénien, on retrouve également des échos de la pensée de Damaskios dans les deux commentaires du *Premier Alcibiade* et du *Phédon* d'Olympiodore, de même qu'au cœur des réactions critiques d'un adversaire chrétien comme Jean Philopon[6]. Cependant, dans le bouleversement intellectuel du IX[e] siècle, quand Michel le Bègue transmettait les œuvres du Pseudo-Denys à l'Occident[7] et amorçait un renouveau culturel à Byzance, Photius[8], dans sa *Bibliothèque*, résumait sous forme d'extrait (un peu plus de 300) une partie de la *Vie d'Isidore*, mais curieusement sans faire allusion aux œuvres proprement philosophiques de Damaskios. P. Athanassiadi voit dans ce silence de Photius un mépris de la part des cercles intellectuels et lettrés byzantins[9], même si L.-G. Westerink[10] souligne qu'il s'agit peut-être uniquement d'un manque d'intérêt pour les textes relevant des τέχναι et des ἐπιστῆμαι et en général pour la philosophie, suivi parallèlement par Ph. Hoffmann[11] qui précise en outre que les textes philosophiques majeurs de Damaskios, le *Traité des premiers principes* et le *Commentaire sur le Parménide* n'étaient peut-être pas accessibles ni même présents à Constantinople lors de la rédaction de la *Bibliothèque*. C'est sans doute vers la fin du IX[e] siècle que le manuscrit *Marcianus gr.* 246, réunissant le *Traité des premiers principes*[12] et le *Commentaire sur le Parménide*, ainsi que le *Marcianus gr.* 196, contenant les commentaires sur le *Phédon* et sur le *Philèbe*, ont été copiés, mais pour aussitôt disparaître et « attendre près de six siècles pour refaire surface »[13].

---

[5] Dans le cercle néoplatonicien athénien, les références à ses œuvres sont plutôt rares, à quelques exceptions près de « pièces » techniques, comme le traité *Du nombre, du lieu et du temps*, transmis par Simplicius, dans son commentaire à la *Physique* d'Aristote, dans le *Corollarium de loco*, pp. 601–645 et le *Corollarium de tempore*, pp. 773–800.

[6] Cf. Jean Philopon, *In Meteor.*, Hayduck (= CAG XIV.1), 1901, p. 44, 21–36 ; p. 97, 20–21 ; p. 116,36–117,31.

[7] W. Beierwaltes (1997), pp. 71–100, considère que le Pseudo-Denys fut le « Proklos chrétien » de l'Occident chrétien.

[8] Cf. Photius, *Bibl.* Cod. 130, 181 et 242 (en part. Photius, *Bibliothèque*, vol. VI, 1971, pp. 8–56). Cf. J. Schamp (1987).

[9] P. Athanassiadi (2006), p. 219.

[10] L.-G. Westerink et J. Combès (1986), t. I, p. LXXVIII.

[11] Cf. Ph. Hoffmann (1994), pp. 570–571.

[12] Par la suite, nous mentionnerons la plupart du temps cette œuvre sous l'appellation plus courte et pour des raisons évidentes de « *Péri Archôn* ».

[13] J. Combès (1986), t. I, p. XXVIII.

Durant le Moyen Âge, l'absence de Damaskios semble avoir été totale, à l'exception du XI[e] siècle avec Michel Psellos qui le mentionne dans son *Traité de l'âme*[14] et dans ses *Scripta theologica*[15]. Ce n'est qu'au XV[e] siècle que la pensée de Damaskios se voit accorder une seconde chance avec la réapparition, encore inexpliquée, du *Marcianus gr.* 246 dans la bibliothèque du Cardinal Bessarion[16] et dont un certain nombre de copies a pu donc voir le jour et se répandre au XV[e], XVI[e] et même au XVII[e]. Toutefois, comme le souligne encore J. Combès, cette entrée des copies du *Marcianus gr.* 246 dans quelques bibliothèques « n'a pas acquis immédiatement à Damascius, tant s'en faut, la notoriété auprès des philosophes modernes »[17]. Sauf à jouer le simple rôle de figure historique, il devait encore être exilé de la pensée philosophique jusqu'au XIX[e] siècle. Outre deux moments décisifs que furent 1724 avec une première publication partielle du *Traité des premiers principes* par J. Ch. Wolf[18] et 1826 avec celle de l'édition de ce même texte par J. Kopp[19], le grand tournant décisif de la résurrection de Damaskios fut celui de l'édition critique de l'intégralité du *Marcianus gr.* 246 (le *Traité des premiers principes* et le *Commentaire sur le Parménide*) par C.-E. Ruelle[20] en 1889. A.-Ed. Chaignet[21] en donna ensuite une première traduction française en 1898. Un intérêt grandissant pour ce philosophe, dont la pensée a longtemps été méconnue, a donc pu enfin voir le jour[22].

« Étoile morte dont les rayons finiraient par nous parvenir »[23], Damaskios est pourtant resté trop longtemps dans les coulisses de l'histoire de la pensée hellénique, contraint à un silence injuste, ne pouvant jouir du prestige et du rayonnement tels qu'ont pu les connaître un Proklos, un Plotin ou un Pseudo-Denys. « Car, de façon unanime, la postérité donna l'accolade à Proclus et la rebuffade à Damascius »[24].

---

14 M. Psellos, Cod. *Vat. gr.* 2231, f. 264[v]-265[r], cité chez J. Combès (1986), t. I, p. XXVIII.

15 M. Psellos, Cod. *Paris. gr.* 1182, f. 294[v] et 302[v], cité chez J. Combès (1986), t. I, p. XXIX.

16 Damaskios est également connu de Marsile Ficin qui le cite avec Syrianos et Proklos, *Opera omnia*, éd. de Bâle, 1576, II, p. 1156, 3. Pic de la Mirandole l'inscrit même au programme d'étude de philosophie, *Oratio de hominis dignitate* (1486), éd. E. Garcin, Florence, 1942, p. 142.

17 J. Combès (1986), t. I, pp. XXIX–XXX.

18 J. Ch. Wolf (1722–1724), vol. IV, pp. 195–262 (= I 1,1–2,20 Ruelle [= R.]. et I 284,22–323 R.).

19 J. Kropp (1826).

20 C.-E. Ruelle (1889/1890 – nouvelle impr. 1964 / 1966). Cf. l'avis d'A.-Ed. Chaignet (1898), t. I, pp. X–XI.

21 A.-Ed. Chaignet (1898 resp. 1964).

22 Sur les philologues, depuis le XVII[e] siècle, faisant mention de Damaskios, cf. C.-E. Ruelle (1861), p. 3.

23 J. Combès (1986), t. I, p. XXXIII.

24 P. Athanassiadi (2006), pp. 218 ss.

La *seconde* raison tient à la personnalité même de Damaskios et à la tonalité de ses écrits, en particulier de son *Traité des premiers principes*, où se côtoient un degré surprenant d'âpreté spéculative, une rigueur métaphysique hors du commun et une pensée hardie qui multiplie à l'infini les difficultés philosophiques avec une virtuosité dialectique peu commune. Dans son *Traité des premiers principes*, Damaskios fait preuve d'un esprit hypercritique qui repousse aussi loin que possible les frontières *des* raisonnements et *du* raisonnement, *des* discours et *du* langage lui-même, jusqu'à provoquer leur éclatement.

Au terme de la tradition platonicienne, ce néoplatonicien apporte une « manière originale de philosopher »[25] au sien de sa propre tradition exégétique qui consiste en un *aporétisme* radical, acharné et rigoureux, qui n'hésite pas à remettre en cause de nombreux points de doctrine défendus par ces prédécesseurs. Sa pensée est néanmoins jugée profonde, insolite, mais jusqu'à en devenir absconse. Son disciple Simplicius avouait lui-même qu'un des traits dominants du caractère de son maître était sa passion pour la difficulté et son acharnement au travail (φιλοπονία) et que lui-même éprouvait des difficultés à suivre sa pensée sur bien des points[26]. Simplicius le dépeint comme « un homme épris de recherche au plus haut point qui a introduit en philosophie bien des travaux épuisants »[27]. Or c'est sans doute ce tempérament laborieux, cet esprit incisif et intransigeant, surmontés d'une rare acuité intellectuelle, et pas seulement une soi-disant volonté de dénigrement, comme le croyait Photius[28], qui lui a valu un jugement si sévère qui perdure encore de nos jours.

En effet, son œuvre majeure le *Traité des premiers principes* a toujours éprouvé puis rebuté le lecteur, tant par son manque de clarté que par sa tonalité résolument abstraite et dépourvue de tout lyrisme. M.-C. Galpérine a bien cerné la difficulté d'approche de ce traité que nous désignerons désormais sous le vocable raccourci de *Péri Archôn* : « On chercherait en vain ici la clarté magistrale de Proclus. Une impression de confusion naît inévitablement des constantes répétitions autant que des méandres de la pensée. Peu d'œuvres contiennent autant de reprises. C'est une habitude de Damascius de laisser en attente une question aussitôt après l'avoir soulevée, et d'annoncer qu'il la reprendra plus loin. Il y revient plusieurs fois et il n'est aucun thème important qui, à un moment déterminé du déve-

---

25 J. Combès (1986), t. I, p. XXV.
26 Cf. Simplicius, *In Phys.*, p. 795,15.
27 Simplicius, op. cit., p. 624,28.
28 Cf. C.-E. Ruelle (1861), p. 10.

loppement, soit traité définitivement. Sans cesse, la pensée revient sur elle-même, prisonnière des mêmes apories »[29]. Déjà Thomas Taylor, qui en 1816 avait traduit tous les textes de Proklos en anglais, constatait que : « Le traité “Sur les premiers principes” est de nature extrêmement profonde et abstruse, et – comme d'autres écrits obscurs de philosophes anciens – il a été accusé d'être une pure ergoterie métaphysique par des critiques superficiels ayant échoué de pénétrer ses profondeurs »[30]. Émile Bréhier confirme lui aussi cette impression : « la pensée de Proclus est remarquable surtout par sa clarté logique [...]. La pensée de Damascius est plus obscure et plus subtile, et il rappelle Plotin plus que Proclus par sa façon de revenir continuellement aux mêmes problèmes, par sa méthode qui consiste plutôt dans l'approfondissement d'une intuition que dans le déroulement des conséquences logiques »[31]. Selon A.-Ed. Chaignet, son premier traducteur francophone, le ton est sec, rébarbatif et implacablement abstrait : « Le Traité des *Premiers Principes* est [...] surtout une œuvre de pure métaphysique ; un effort d'expliquer sur le niveau rationnel l'origine, la nature du système entier des choses. Il est même remarquable que la psychologie n'y tient qu'une petite place et accidentelle, que la logique, la physique proprement dite, l'éthique et l'esthétique y font complètement défaut. C'est même ce qui donne à ce livre un ton si froid et si sec. L'auteur n'a de regard que pour les abstractions ; il écarte, comme de parti pris, tout ce qui pourrait émouvoir la sensibilité : l'élément moral des choses, leur âme, cette âme infinie, se dérobe pour lui ; ou il le dédaigne. Il ne nous dit rien, ni du bonheur, ni du bien, ni de la douleur et de la joie, rien de la vertu, rien du devoir, rien de la vie, rien de la mort, rien du beau ni de l'art, rien de l'avenir après l'existence présente et des espérances éternelles, rien de la prière, rien de l'amour qui est pourtant le vrai mystère de l'unité, sujets qui avaient inspiré à Plotin et à Proclus des pensées si hautes et des accents si touchants et si vrais »[32]. Encore de nos jours le *Traité des premiers principes* est accusé d'offrir une manière de spéculer, il faut bien l'avouer, trop souvent impénétrable à l'exposition et dont « tous ces défauts se ramènent à un seul : l'obscurité »[33].

---

[29] M.-C. Galpérine (1987), p. 27.

[30] Thomas Taylor (1995 [1ère éd. 1816]).

[31] É. Bréhier (1955), p. 269 (dans ce sens déjà : E. Zeller [⁵1923], t. III.2, pp. 901ss).

[32] A.-Ed. Chaignet (1898), t. I., pp. XIXss. Cf. aussi C.-E. Ruelle (1861), p. 10.

[33] A.-Ed. Chaignet, *op.cit.*, p. XIV. L'auteur ajoute à la même page : « [...] – obscur dans les procédés de son argumentation ; – obscur dans le fond et les développements de sa pensée et tellement obscur que personne ne peut se flatter de le comprendre partout et toujours ».

La *troisième* raison, conséquente des deux premières, est due à une insuffisance notoire de travaux scientifiques consacrés à sa philosophie, notamment aporétique. Force est de constater qu'il y a très peu encore aujourd'hui, comparé aux autres néoplatoniciens, de littérature scientifique « systématique »[34], autre qu'historique ou biographique, consacrée à une analyse exclusive et soigneusement creusée de la métaphysique de cette « figure majeure de l'Antiquité finissante »[35]. Malgré une renaissance du néoplatonisme tout à fait louable depuis ces trente dernières années, et bien qu'un petit nombre d'ouvrages phares lui ait été dédié depuis[36], qu'un certain nombre restreint d'essais, toutefois encore trop lacunaires ou délibérément partiels, lui ait été consacré et que quelques articles remarqués et fructueux se soient succédés, il est encore difficile de découvrir dans la recherche philosophique actuelle une richesse abondante de travaux dédiés entièrement à la pensée de cet auteur, qui examineraient avec audace et minutie, et sans préjugés négatifs, la profondeur de cette pensée iconoclaste.

En outre, la plupart des « préoccupations » savantes sur la pensée de Damaskios empruntent généralement des sentiers déjà bien battus, sans oser y apporter un regard neuf. Il est dommage que le réveil philologique français – entrepris par C.-E. Ruelle (1861 et 1889/90), A.-Ed. Chaignet (1898), et plus tard par L.-G. Westerink/J. Combès (1986–2003) et par M.-C. Galpérine (1987) – des œuvres métaphysiques majeures de Damaskios n'a pas été pleinement suivi du réveil philosophique qu'on était en droit d'espérer. Même si Damaskios « se voit aujourd'hui reconnaître une place de premier rang dans l'histoire du néoplatonisme »[37], il reste néanmoins le parent pauvre des études néoplatoniciennes en comparaison de celles régulièrement éditées sur Plotin, Jamblique, Porphyre, Proklos.

Penseur difficile à pénétrer, dialectiquement éprouvant et donc mal compris, accusant une différence complexe, déconcertante et irritante d'avec ses prédécesseurs, philosophe épris d'un sens très vif de la critique opi-

---

[34] Font exception dans ce sens : Les thèses de doctorat de Cosmin I. Andron (2003) et de Chiara Lo Castro (2000), l'habilitation de Dirk Cürsgen à l'université de Bochum déposée en 2004 et publiée en 2007 (sur Damaskios : pp. 315–458) et bien sûr les travaux de Joseph Combès, réunis dans son recueil ([1]1989 ; [2]1996). N'oublions pas non plus la remarquable introduction de M.-C. Galpérine à sa traduction (1987) et son analyse du temps intégral (1980).

[35] Ph. Hoffmann (1994), p. 542.

[36] On pense aux travaux de J. Combès ([1]1989, [2]1996), de M.-C. Galpérine (1987), de Ph. Hoffmann (1994, 1997), de S. Rappe (1998a & b ; 2000), de Linguiti (1990), d'Athanassiadi (1999b, 2006).

[37] Ph. Hoffmann, op. cit., p. 542.

niâtre, métaphysicien païen qui se fait l'écho d'une longue tradition platonicienne et qui est néanmoins porteur d'une originalité radicale presque suspecte : voilà autant de raisons qui peuvent faire reculer le lecteur le plus averti, surtout s'il est habitué à la belle clarté « académique » de Proklos et à la tonalité émouvante de Plotin. Beaucoup ont de ce fait renoncé à s'engager dans une analyse approfondie des écrits damaskiens et notamment celui du *Péri Archôn*, qui sous l'aveu de Ph. Hoffmann est « l'un des textes les plus difficiles de la philosophie antique »[38].

2. Un destin aporétique

Damaskios, auteur longtemps ignoré et encore pénalisé par une certaine idée générale que l'on se fait du néoplatonisme « académique », l'a été aussi par l'Histoire. Comme le dit ironiquement J. Combès, « aporétique, Damascius l'est, si l'on peut dire, jusque dans son destin. Il sort des chemins de l'histoire, en même temps qu'il choisit l'exil en Perse [...] »[39]. Nous ne savons donc presque rien de la vie de Damaskios[40].

Originaire de Syrie[41], né à Damas[42], (ὁ ἐκ Δαμασκοῦ φιλόσοφος)[43], dans les années 460, le très jeune Damaskios vint étudier à Alexandrie. Il y travailla la rhétorique sous la direction de Théon pendant trois ans et enseigna la rhétorique pendant neuf ans[44]. Il est certain que Damaskios évolua dans les milieux de l'élite païenne d'Alexandrie[45] où il rencontra le jeune professeur Isidore qui exerça par la suite une grande influence sur lui. Puis il partit pour Athènes (482–483 [?])[46] où il étudia sous la direction de Marinos[47], successeur de Proklos (celui-ci étant trop affaibli)

---

38 Ph. Hoffmann (1994), p. 586.

39 J. Combès ([1]1989 ; [2]1996), p. 201.

40 Pour les détails biographiques, cf. C.-E. Ruelle (1861) ; L.-G. Westerink (1977), pp. 7–18 ; F. Trabattoni (1985), pp. 179–201 ; Ph. Hoffmann (1994), pp. 542–564 ; J. Combès (1986), t. I, pp. IX–XXVI ; M.S. Torini (1997), pp. 61–94 ; P. Athanassiadi (1999b), pp. 19–57.

41 Cf. Suidas Lexikon, vol. II, 3, 28 ff. (s. v. Δαμάσκιος).

42 Cf. Damaskios, *Vie d'Isidore* (Photius [Φ], Cod. 181, § 200 = Athanassiadi [A] (1999b), 136 B).

43 Cf. Simplicius, *In Phys.*, p. 23, 14 ; 624, 38 ; 875, 22.

44 Cf. Damaskios, *Vie d'Isidore*, ([Φ], § 201 = [A], 137 B) ; cf. aussi : D. O'Meara (2006), pp. 74–90.

45 Cf. P. Athanassiadi (1993b), pp. 1–29 ; R. v. Haehling (1980), pp. 82–95 ; id. (1982), pp. 52–85 et M.S. Torini, (1997), pp. 61–94.

46 Sur les voyages d'études vers des centres intellectuels renommés tels que l'École d'Athènes fondée par Plutarque d'Athènes et dirigée ensuite par Syrianos et Proklos, cf. Ed. J. Watts (2004), pp. 13–23 ; id. (2006), pp. 79–110.

47 Damaskios, *Vie d'Isidore*, ([Φ], § 221 = [A], 145 A).

à la tête de l'École néoplatonicienne d'Athènes. Il se forma à la géométrie, à l'arithmétique et aux autres disciplines mathématiques. Dans les sciences philosophiques, il eut pour maître, Zénodote, l'élève chéri de Proklos[48]. Toutefois de ces deux derniers professeurs, Damaskios nous dira qu'ils ne furent pas de grands philosophes[49].

Puis il retourne à Alexandrie. Selon R. Asmus, suivi par J. Combès[50], pour une mission d'importance, celle où il doit ramener à Athènes Isidore afin de lui faire accepter la succession de Marinos[51], chaque jour de plus en plus malade (Isidore avait déjà auparavant refusé la succession de Proklos). Après un long périple par l'Arabie, la Syrie et l'Asie Mineure, Damaskios et Isidore arrivent à Athènes où ce dernier deviendra diadoque de l'École, mais bien peu de temps avant de laisser cette fonction à Zénodote (?) et de retourner à Alexandrie (?). Selon M. Tardieu, ces huit mois de voyage en Orient, en partie vécus comme un pèlerinage dévotionnel vers les « paysages reliques » des croyances païennes encore inviolées, loin des centres urbains christianisés, montrent aussi qu'il s'agissait par la même occasion d'éloigner Isidore d'Alexandrie où la répression antipaïenne se faisait de plus en plus sentir[52].

Toujours est-il qu'Isidore succéda à Marinos afin de redonner une certaine aura à l'École qui était tombée en décadence à la fin du scolarchat de Marinos, et particulièrement sous l'enseignement d'Hégias qui privilégiait la pratique théurgique sur la philosophie[53]. Mais selon J. Combès[54], au printemps de la mort de Marinos, Isidore projetait déjà de quitter Athènes[55] et de regagner rapidement Alexandrie. Revenu lui aussi à Alexandrie, Damaskios complètera dès lors ses études philosophiques et mathématiques sous l'autorité d'Ammonius qui lui interprètera les ouvrages de Platon et de Ptolémée, tout en se livrant à « une critique en règle de la métaphysique proclienne »[56]. En revanche, selon M. Tardieu, aucun des deux philosophes, Isidore et Damaskios, ne serait retourné à Alexandrie.

---

48 Damaskios, *Vie d'Isidore*, ([Φ], § 154 = [A], 99 B).
49 Damaskios, *Vie d'Isidore*, ([Φ], § 144 = [A], 97 F).
50 Cf. J. Combès (1986), t. I, p. XVI.
51 Cf. Damaskios, *Vie d'Isidore*, ([Φ], § 226 = [A], 148 C).
52 Cf. M. Tardieu (1990), pp. 19–21.
53 Cf. Ed. J. Watts (2006), pp. 118–128.
54 Cf. J. Combès, op. cit., t. I, p. XVII.
55 Cf. Damaskios, *Vie d'Isidore*, ([Φ], § 229 = [A], 151 C).
56 Cf. H.D. Saffrey (1989), vol. 1, pp. 168–170 ; A.-Ph. Segonds, *Proclus . Sur le Premier Alcibiade de Platon*, t. I, (1985), p. LIII ; L.-G. Westerink, J. Trouillard et A.-Ph. Segonds, *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, (1990), p. XIII.

Selon la plupart des biographes, à l'approche de la trentaine (491–492), Damaskios aurait vécu une *conversion philosophique* opérée sous l'influence d'Isidore. Après avoir revêtu le manteau de rhéteur, il le quitta pour celui du philosophe. Ce passage de la rhétorique à la philosophie a ouvert le débat sur le jugement que pouvait porter Damaskios sur cet art oratoire. P. Athanassiadi décèle, dans un fragment de la *Vie d'Isidore*[57], un jugement très négatif de la part de Damaskios au point de conclure que l'œuvre de Damaskios est « a systematic attack on rhetoric » ou que « the true villain of Damascius' story is the rhetoric »[58]. Toutefois, D. O'Meara demande à ce que soit relativisée une telle conclusion[59]. Et nous le suivons dans ce sens. D'une part, au sein des centres éducatifs de l'Antiquité tardive, la rhétorique faisait partie de la formation initiale du futur philosophe. À Alexandrie, la rhétorique était enseignée avec la poétique et la logique, *organon* pouvant être utilisé pour les sciences pratiques (éthique, économie, politique) et les sciences théoriques (physique, mathématique, métaphysique). Ainsi Damaskios a suivi le *cursus* normal et imposé des futurs intellectuels de l'époque[60]. Il ne s'agit pas d'une « vocation » première qui sera par la suite rejetée et haïe au profit d'une « seconde » vocation opposant sa noblesse d'âme à la première, mais d'un itinéraire éducatif obligé, une sorte de « basic training ». Il est à remarquer que cette formation à la rhétorique s'imposera avec toute sa force et sa subtilité dans l'œuvre du *Péri Archôn*. L'habilité à poser les apories et à manier l'art de la dialectique avec un sens peu commun tient tout autant à la formation qu'il a reçue qu'à sa nature douée pour la pratique du discours – capacités innées que ne semblait pas en revanche partager Isidore. En outre, le terme de rhétorique (comme celui de σοφιστής)[61] n'a plus à cette époque le sens péjoratif qu'il pouvait revêtir à l'époque classique. Il existe de bons et de mauvais rhéteurs, comme le dit D. O'Meara, et cela dépend du comportement individuel. Il existe une rhétorique *véritable*, divine et inspirée par la philosophie, au service de la vérité et de la persuasion juste et une rhétorique *populiste* orientée vers les passions dans l'ignorance du beau et du vrai[62]. Ainsi la « critique » que Damaskios porte à la rhétorique, et dans certaines circonstances à sa propre carrière de rhéteur, est celle condamnant une rhétorique qui ne s'orienterait pas vers l'intérieur humain, vers son âme, vers la philosophie, mais se contenterait

57 Cf. Damaskios, *Vie d'Isidore*, ([Φ], § 201 = [A], 137 B).
58 Cf. P. Athanassiadi (1999b), pp. 41–42.
59 Cf. D. O'Meara (2006), pp. 510–515.
60 Cf. Ed. J. Watts (2004), pp. 13–23.
61 Cf. Ed. J. Watts (2006), pp. 94–95.
62 Cf. D. O'Meara, op. cit., pp. 513–514.

d'une revendication exclusive du corporel et de l'extérieur. Il se fait le pourfendeur d'une rhétorique dépourvue de l'inspiration de la sagesse, ce qui n'implique nullement un « dégoût » de cet art proprement dit, puisqu'il peut au contraire procurer au philosophe une maîtrise des techniques du discours indispensables à la spéculation métaphysique.

La *Vie d'Isidore* nous indique qu'Isidore fut son maître de prédilection et qu'une étroite amitié les liait profondément. L'importance d'Isidore, tant pour la formation intellectuelle et philosophique de Damaskios que pour sa conception future du (néo)platonisme, ne fait pas de doute. D. O'Meara dit d'ailleurs « qu'Isidore pratiquait un enseignement authentiquement platonicien, cherchant à orienter l'esprit de l'élève, à lui permettre de redécouvrir la connaissance innée dans son âme »[63]. Chercheur de l'essentiel, plus porté par les νοήσεις que par les λόγους, et plus encore fixé sur l'essence des réalités (πραγμάτων) que sur les concepts eux-mêmes[64], Isidore a su insuffler à Damaskios une manière de philosopher : une lecture platonicienne du monde, la recherche de la vérité au-delà des mots, la supériorité de la persuasion socratique en vue d'une purification de l'âme sur toute argumentation syllogistique et, par-dessus tout, la vivacité aporétique[65]. On dit que la supériorité d'Isidore dans le domaine de la dialectique platonicienne éclipsait tous les hommes de sa génération. Comme le précise C.-E. Ruelle, « le traité des *Premiers principes* nous permet de juger que ces leçons ne furent point perdues », reconnaissant dans ce texte une force de pénétration insurpassable, un amour de la difficulté, une quête de la vérité[66].

À une date qui pourrait être postérieure à 515 (520 selon A.-Ed. Chaignet), Damaskios aurait succédé à Zénodote (Hégias selon A.-Ed. Chaignet) en devenant *diadoque* de l'École d'Athènes[67]. La nomination de Damaskios s'entend alors comme la tentative de *restauration* et de *réorganisation* de l'Académie en la reconduisant à sa vigueur dialectique et méta-

[63] Cf. D. O'Meara, op. cit., p. 515.

[64] Cf. D. O'Meara, op. cit., p. 515. Cf. Damaskios, *Vie d'Isidore*, ([Φ], § 39 = [A], 37 D).

[65] Cf. Damaskios, *Vie d'Isidore*, ([Φ], § 29 ; § 30 ; § 32 ; § 33 ; § 35 ; § 43 = [A], 31 B ; 32 B ; 33 C ; 34 A ; 34 C ; 38 B). Quand Damaskios a-t-il bénéficié de l'enseignement d'Isidore ? Les avis sont partagés. Selon C.-E. Ruelle, c'est à Athènes même, simultanément avec les leçons de Marinos, que Damaskios aurait reçu son initiation à l'art de la dialectique sous la direction d'Isidore. Selon A.-Ed. Chaignet, ce serait plutôt de retour à Alexandrie, lorsqu'Isidore retourna là-bas après avoir laissé la diadochie à Zénodote. Et selon Tardieu, c'est au cours de sa première formation à Alexandrie, bien avant de partir pour Athènes afin de rejoindre l'école de Proklos, qu'il profita des connaissances d'Isidore.

[66] Cf. Damaskios, *Vie d'Isidore*, ([Φ], § 29 ; § 31 = [A], 31 B ; 33 A).

[67] La seule source attribuant ce titre à Damaskios est le titre du *Marcianus gr.* 246 : ΔΑΜΑΣΚΙΟΥ ΔΙΑΔΟΧΟΥ.

physique à travers la redécouverte de la pensée authentique de Platon. En effet, l'École était tombée dans un état d'abaissement honteux: «Jamais on n'avait entendu dire que la philosophie fût tombée dans un aussi grand mépris que le discrédit déshonorant où nous l'avons vue arriver sous Hégias»[68].

L'amplitude de l'œuvre réorganisatrice du dernier diadoque doit surtout être appréhendée à travers le contexte historique de la fin de l'antiquité tardive où se mêlent un christianisme en plein essor, la résistance des philosophes païens et l'apparition de nouvelles sagesses orientales. La «réaction païenne» des néoplatoniciens d'Athènes prenait déjà appui sur deux pôles: la volonté d'assoir le paganisme sur une «science théologique» inspirée des œuvres de Platon et la réalisation de la *symphonia* entre les traditions païennes, grecques et barbares, entre autres les Oracles Chaldaïques et les poèmes Orphiques[69]. Nous assistons très tôt à une véritable sacralisation des textes platoniciens et inversement à une «philosophisation» des textes sacrés et révélés. Mais ce jeu d'interpénétration subtile et de plus en plus intime entre la philosophie et le sacré a fini par donner, après la mort de Proklos, des signes de dérapage croissant entraînant la perte de vitesse de la philosophie face à un fanatisme théurgique de plus en plus aveugle, superstitieux et décadent. C'est donc dans ce contexte désolant et alarmant que Damaskios prend la tête de l'Académie, dans une Athènes qui de surcroît assiste aux derniers sursauts du paganisme mourant. La «réaction damaskienne» va être alors de comprendre avec une grande clarté qu'il faut non seulement réaffirmer la prédominance de la philosophie sur la théurgie, mais aussi ouvrir la voie de la métaphysique pure comme seule alternative possible face au christianisme, et ce en en déployant le platonisme à sa puissance maximale. C'est pourquoi Damaskios réinvestit son enseignement de la sagesse platonicienne et de la perceptive métaphysique jambliquéenne, à savoir la double transcendance de l'Ineffable et de l'Un qui semblait avoir été plus ou moins mise à l'écart par Proklos[70]. Franco Trabattoni émet d'ailleurs l'idée que la *Vie d'Isidore* est en quelque sorte le manifeste de restauration de la Philosophie contre le christianisme triomphant et contre l'invasion d'une théurgie abusive[71].

---

[68] Damaskios, *Vie d'Isidore*, ([Φ], § 221 = [A], 145 A). – Sur la restauration envisagée par Damaskios, cf. p. ex. P. Athanassiadi (1999b), pp. 53–57; Ph. Hoffmann (1997), p. 372 note 145.

[69] Cf. H.-D. Saffrey, (1981), pp. 209–225 (= [1990], pp. 63–79); id. (1992), pp. 35–50 (= [2000], pp. 143–158); L. Brisson (1991), pp. 157–209; E. des Places (1992), pp. 182–192.

[70] Cf. Simplicius, *In Phys.*, 795, 15–17.

[71] Cf. F. Trabattoni (1985), pp. 179–201. La position de Damaskios vis-à-vis de Jamblique

Car là encore nous voyons surgir l'influence d'Isidore. À Hégias, Isidore aurait répondu que même si la pratique de la théurgie est une chose divine, « il est cependant une nécessité que ceux qui devront être un jour des Dieux aient été d'abord des hommes. C'est pour cela que Platon a dit qu'il n'y a de plus grand bien qui ait été donné aux hommes que la philosophie »[72]. Ces paroles rapportées d'Isidore expriment également la pensée profonde de Damaskios. Dans l'*In Phaed*, ce dernier présente deux catégories d'hommes, ceux qui donnent le privilège à la philosophie comme Plotin, Porphyre, et ceux qui sont plutôt des hiératiques[73] et qui privilégient la théurgie, comme Syrianos, Proklos et Jamblique. Or le philosophe *bacchant* est celui qui réunit ces deux vérités[74]. Il n'est donc pas absurde de penser que Damaskios ait pu (ré)établir la primauté de la philosophie sur la théurgie en reprochant à ses prédécesseurs de n'avoir pas saisi pleinement la valeur de la puissance cathartique et introspective de la philosophie. À quoi bon en effet développer les vertus théologiques et théurgiques si nous ne visons pas en premier lieu la connaissance de nous-mêmes, si nous n'avons pas antérieurement purifié nos concepts et notre pensée tout entière au feu brûlant de la réflexion philosophique ? Certes, « le langage théologique est sans doute plus populaire »[75], mais il demande à être interprété au moyen de la métaphysique. Damaskios rejoint Isidore qui se refusait d'adorer les statues des Dieux, « mais avait recours immédiatement aux Dieux qui sont cachés dans le fond de notre âme, et non dans les profondeurs des sanctuaires, mais dans le lieu mystérieux, quel qu'il soit, de l'absolue inconnaissance (παντελὴς

---

est complexe : d'une part, l'influence philosophique de Jamblique est dominante chez lui et, d'autre part, la philosophie semble avoir une position supérieure à la théurgie (cf. p.ex. A. Linguiti [1988], pp. 95–106).

En ce qui concerne le statut de la *théurgie* chez les néoplatoniciens, il existe un nombre considérable d'études : H. Lewy (1978) ; H.-D. Saffrey (1981), pp. 153–169 ; id. (1984), pp. 161–171 ; G. Fowden (1986), pp. 126–153 ; P. Athanassiadi (1992), pp. 45–62 ; C. van Liefferinge (1999) ; G. Shaw (2000), pp. 57–82 ; – (i) *Jamblique* : E. des Places (1974), pp. 78–90 ; P. Athanassiadi (1993a), pp. 115–130 ; B. Nasemann (1991) ; G. Shaw (1995) ; Th. Stäcker (1995) et id. (1996), pp. 99–116 ; – (ii) *Proklos* : A.-J. Festugière (1971), pp. 585–596 ; J. Trouillard (1982) ; M. Di Pasquale Barbanti (1983/1994) ; A. Sheppard (1982), pp. 212–224 ; L. Siorvanes (1996), pp. 191–199 ; D.-P. Taormina (1999), pp. 132–158 ; S. Rappe (2000), pp. 167–196.

72 Damaskios, *Vie d'Isidore*, ([Φ], § 227 = [A], 150).

73 Il faut noter une « profonde modification qui intervient dans le type de philosopher à partir surtout de Jamblique. Porphyre semble avoir une position intermédiaire », dit Andrew Smith (1974), p. 139. « Le vécu de la θεωρία est supplanté par la θεουργία d'influence chaldaïque » et est remplacé par une forme ritualisée d'opérations au moyen de symboles qui ont écarté définitivement l'intellectualisme mystique purifié de Plotin (cf. aussi E. Dodds, *Proclus* [^{2}1963], p. XX., et H.-D. Saffrey [2000], p. X).

74 Damaskios, *In Phaed.*, I, 172, 1–5.

75 M.-C. Galpérine (1987), p. 88.

ἀγνωσία) »[76]. Il faut peut-être voir ici une discrète attaque contre les superstitieux qui déshonorent même le noble esprit de Proklos. Le *Péri Archôn*, dont M.-C. Galpérine dit que « la question de l'absolu n'est pas celle des rapports de dieu et du monde »[77], peu être vu en quelque sorte comme le manifeste de la primauté d'une philosophie des principes premiers épurée au possible de toute théologie et du souci socratique de l'introspection comme de la supériorité de la métaphysique aporétique sur toute autre discipline.

Malheureusement, en 529, l'ordonnance (πρόσταξις) de l'Empereur chrétien Justinien va clore tout débat et mettre un terme à la promesse damaskienne. Depuis le IV[e] siècle, Athènes pouvait encore jouir de son caractère authentiquement païen dont le système Romain des gouvernements de provinces assurait la protection[78]. Car l'aristocratie païenne, vitalité du Conseil athénien, maintenait et assurait la continuité des institutions païennes de la cité, dont l'École néoplatonicienne. Or un changement radical, dramatique et profond va advenir. Vers les années 520, l'administration des provinces Romaines subit une mutation d'importance. Comme le fait remarquer Ed. J. Watts, « The official center of local power in the provinces had shifted from the councilors in cities to a smaller group of local notables that included clergymen »[79]. Et entre 520 et 530, la législation des cités commence à refléter cette mutation politique et législative profonde où les notables chrétiens et les hommes du clergé provinciaux prenaient une place de plus en plus grande et une montée en puissance inéluctable. Ainsi le développement et l'orientation politiques vont devenir, en ce début du VI[e] siècle, véritablement problématiques pour Athènes et pour l'École de Damaskios. Les chrétiens interviennent désormais dans les processus de décisions et de mises en place politiques au cœur de la cité athénienne, pouvoir auquel est maintenant exposée et soumise l'École néoplatonicienne. Les chrétiens ont commencé à s'attaquer de plus en plus ouvertement aux païens et aux philosophes païens qui se faisaient remarquer[80]. C'est donc dans ce contexte politique et social instable qu'intervient l'ordonnance de Justinien de prohiber l'enseignement de la philosophie – et de l'astronomie[81]. On peut retenir

---

[76] Damaskios, *Vie d'Isidore*, ([Φ], § 38 = [A], 36 A).

[77] M.-C. Galpérine, op. cit., p. 31.

[78] Cf. Ed. J. Watts (2006), pp. 79–110.

[79] Ed. J. Watts, op. cit., pp. 129 ss. Cf. M. Whittow (1990), pp. 3–29. Cf. aussi R. v. Haehling (1982), pp. 62–65; A. Laniado (2002), pp. 211–214; R. Rothaus (2000), pp. 93–104.

[80] Dans le début du VIe siècle, Hégias a été sérieusement réprimandé pour avoir trop ostensiblement manifesté son zèle païen, cf. Ed. J. Watts (2006), pp. 124–125.

[81] Sur la fermeture de l'École d'Athènes, cf. A. Cameron (1969), pp. 7–29; id. (1971), pp. 281–290; H.J. Blumenthal (1978), pp. 369–385; A. Frantz (1975), pp. 36s; id (1988),

à ce sujet l'intéressante analyse d'Ed. J. Watts qui ouvre une nouvelle perspective contextuelle : on pense traditionnellement que la fermeture de l'École néoplatonicienne d'Athènes est due à l'action d'un empereur interventionniste contre les philosophes d'Athènes et la philosophie grecque en général, alors qu'elle ne serait en fait que le résultat d'une décision locale. Il s'agirait plus précisément d'une action opportune des chrétiens achéens contre les païens athéniens. En outre, il pense que Justinien et ses députés n'ont pas *fermé* l'École proprement dite, mais *interdit un type d'enseignement*, celle de la philosophie et de l'astronomie ayant rapport à la divination, ce que pratiquaient justement les néoplatoniciens d'Athènes[82]. Selon lui la nuance est capitale, parce que cela signifie que l'action impériale contre les néoplatoniciens n'est pas due à leur religion, mais à leur insoumission parfois ostentatoire aux décisions de l'Empereur et d'une certaine manière au refus de Damaskios d'*adapter* son enseignement face à la protestation chrétienne.

Le destin condamnera notre philosophe à l'exil. Emportant le rêve de Platon, Damaskios et six membres de l'École, Eulamius (ou Eulalius) de Phrygie, Priscien de Lydie, Hermias de Phénicie, Diogène de Phénicie, Isidore de Gaza et Simplicius de Cilicie, décident volontairement en 531 de s'expatrier vers la Perse, prenant refuge dans la sagesse et la magnanimité réputées du grand roi sassanide Xosrow Anūširwān (Chosroès I)[83]. L'empire des Sassanides représentait en effet, aux yeux des néoplatoniciens, un havre de tolérance religieuse où s'épanouissait encore la culture grecque. Cependant, après un bref séjour là-bas, déçus par une réalité moins brillante que promise, puis confortés par la signature de la *pax perpetua* de 532, ratifiée par un traité leur garantissant une liberté de penser, Damaskios et ses acolytes quittent la cour du Roi perse. Pour aller où ? La question continue de se poser et nous ne la trancherons pas ici. Signalons pour le principe qu'une querelle académique oppose aujourd'hui la thèse ancienne de M. Tardieu[84],

---

pp. 84–92 ; P. Chuvin (1990, ^{2}1991), pp. 136–144 ; G. Hällström (1994), pp, 141–160 ; R. Thiel (1999) ; J. Beauchamp (2002), pp. 21–35 et Ed. J. Watts (2004), pp. 168–182.

82 Cf. Ed. J. Watts (2006) pp. 131 ss en se référent sur Damaskios, *Vie d'Isidore*, ([Φ], § 69 = [A], 52) ; et id. (2004), pp. 168–182 (les deux passages concernés sont Malalas, *Chronographia* XVIII, 451, 16–21 Dindorf et *Codex Iustinianus* I 5,18 et I 11,9s Krüger).

83 Cf. Agathias, II, 28–32 (= R. Keydell, *Agathiae Myrinaei Historiarum Libri Quinque*, Berlin, 1967, pp. 77–83). Cf. J. Walker, *The Limits of Late Antiquity : Philosophy between Rome and Iran*, dans *Ancient World* 33, 2002, pp. 45–69 ; U. Hartmann (2002), pp. 123–160.

84 M. Tardieu (1990) ; id. (1986), pp. 1–44 ; id. (1987), pp. 40–57.

Concernant la cité de Harrān (l'antique Carrhae), dans laquelle la première 'université' musulmane a été fondée par le calife Oumar II, cf. S. Lloyd et W. Brice (1951), pp. 77–111 ; J.B. Segal (1963) ; T. Green (1994) et A.C. Kurkcuoglu (1996).

suivie par I. Hadot[85], aux travaux récents de nouveaux chercheurs tels qu'Ed. J. Watts[86], C. Luna[87], R. Lane Fox[88]. Néanmoins nous perdons la trace du plus grand métaphysicien de l'antiquité grecque tardive. Elle s'évanouit dans l'obscurité d'une destinée qui nous échappe au dernier moment. Une seule date émerge comme une balise au cœur de la nuit profonde de l'Histoire : 538, en Syrie, une épitaphe dédiée à l'esclave Zozimè par Damaskios[89] gravée sur une dalle de basalte de provenance inconnue, prouvant qu'il était encore en vie.

3. Un métaphysicien de l'aporie

La formation intellectuelle de Damaskios à Alexandrie et à Athènes, l'influence incontestable de son maître Isidore, ainsi que ses propres capacités ont sans aucun doute trouvé leur achèvement dans l'œuvre la plus insolite et la plus fascinante qui soit du néoplatonisme finissant : le traité intitulé *Apories et résolutions sur les premiers Principes* (Δαμασκίου διαδόκου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν)[90] ou brièvement noté *Péri Archôn*. C'est à cette œuvre atypique au sein du corpus néoplatonicien que nous consacrerons notre travail.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, le style et la langue de cette œuvre présentent bien des difficultés insurmontables, au point de la rendre souvent impénétrable, mais ce qui donne une telle complexité à ce texte est la trame compliquée des raisonnements ballottés par l'éternel retour des apories, forgeant une hélicoïdale sans fin. Cette œuvre est conçue

---

85 I. Hadot (1987), pp. 9s, 17, 20 ss ; ead. (2007), pp. 42–107. Cf. aussi P. Athanassiadi (1999b), pp. 51–53.

86 Ed. J. Watts (2005), pp. 285–315.

87 C. Luna (2001), pp. 482–504.

88 R. Lane Fox (2005), pp. 231–244.

89 Cf. L. Jalabert et R. Mouterde (1959), p. 115 note 1714 (= SEG VII 121). Pour l'attribution à Damaskios, cf. *Anthologie Palatine* (VII 553) (= P. Waltz [1941], p. 90).

90 Sur la liste exhaustive des écrits de Damaskios, cf. Ph. Hoffmann (1994), pp. 564–590. Le *Péri Archôn* est une énigme philologique et sa date de rédaction ouvre un débat sans fin. Certains, comme J. Combès, postulent une date d'écriture antérieure à l'exil de Damaskios et situent sa composition pendant la période académique. S'appuyant sur la théorie de « l'autopâtir de l'âme » et fort de rapprochements significatifs de textes, J. Combès, *Damascius. Commentaire sur le Parménide de Platon* (1997), pp. xxv–xxvi et 110 n. 2, pense que la 3[ième] hypothèse dans l'*In Parm.* est postérieure à la rédaction des 4/5 du *Péri Archôn* et que la rédaction de l'*In Tim.* se situe après le commencement du *Péri Archôn* et avant la fin de *l'In Parm.* Une autre spéculation chronologique est celle de M.-C. Galpérine qui se fonde sur les recherches de Michel Tardieu (1986), pp. 1–44 ; aussi I. Hadot (1990), pp. 282–284 ; P. Chuvin (1990), p. 149.

comme un unique souffle, puissant et féroce, formant une masse dense et ardue à démêler. Le plan n'est pas apparent, et une impression de confusion, née du labeur de la pensée (*philoponia*), semble perdre le lecteur. Toutefois, il serait excessif de dire qu'il n'y a aucun lien organique entre les thèses qui se succèdent, ni aucun principe directeur dans la démarche de la pensée, même si le fil rouge du texte se dérobe et parfois se brise régulièrement sous nos pas.

L'œuvre obéit en fait à un dessein très simple, celui de tenter de répondre à la question la plus pertinente pour l'homme : comment dépasser les limites de sa pensée ? Même si ne se dessine pas nettement une division organisée en parties bien proportionnées et bien distinctes, contentons-nous de dire cependant que ce texte comprend neuf « champs » d'investigations (qui parfois s'emboîtent les uns dans les autres et sont souvent repris d'une manière éparse) : I) de l'ineffable ; II) de l'un ; III) du non-un ; IV) de l'unifié ; V) des plusieurs VI) de la connaissance ; VII) de la conversion ; VIII) de la procession ; IX) de la participation (malheureusement interrompue).

S'il est vrai que ce texte nous est parvenu accroché au *Commentaire sur le Parménide* qui lui fait suite dans le manuscrit *Marcianus Graecus* 246[91], il ne relève pas du genre littéraire du style du commentaire, et, comme le dit Ph. Hoffmann, Damaskios « pose et discute les questions pour elles-mêmes »[92]. Ici, les jaillissements métaphysiques et spéculatifs de la pensée sont premiers. Dans ce traité, il n'est pas vraiment question ni de théurgie ni de magie ; à aucun titre le « merveilleux » n'y intervient. Les questions sur l'Absolu ne laissent pas entrer le discours sur les Dieux, car traiter des tout premiers principes n'est pas traiter des Dieux. Les seules allusions religieuses sont à la fin du chapitre sur la procession, lui-même situé en fin de parcours. Ce que les dieux ont révélé aux hommes et la traduction dans le langage théologique doivent être interprétés à la lumière du discours philosophique. La théologie ne semble plus avoir la primauté que lui avait donnée Proklos. Au contraire, nous avons affaire à un ouvrage de pure spéculation métaphysique qui déploie librement sa propre économie à travers une quête fastidieuse des premiers principes. Car dans ce texte dense et touffu, la préoccupation de l'*archè* et de *notre relation à lui* constitue le fond même

[91] La question de savoir si le *Péri Archôn* serait le commentaire manquant de la première hypothèse du Parménide ou une œuvre totalement distincte du *Commentaire sur le Parménide* n'est pas résolue. Cf. J. Combès, *Damascius. Commentaire du Parménide* (1997), vol. I, pp. XX–XXVI. Cf. aussi M.-C. Galpérine (1987), pp. 19–23.

[92] Ph. Hoffmann (1994), p. 586.

de la pensée de Damaskios. Plus encore, et comme le souligne M.-C. Galpérine, « l'œuvre de Damaskios est une réflexion sur la connaissance humaine et sur notre condition, autant qu'une recherche des premiers principes »[93]. Le *Péri Archôn* est autant un traité des principes premiers qu'un traité sur la psyché et la pensée humaine, en particulier sur ses facultés d'appréhension du réel suprasensible.

Dans ce traité de *pure* métaphysique[94], Damaskios entend discuter de la notion de l'Origine, objet éternel de toutes les préoccupations, en un tout autre sens que celui compris par ses prédécesseurs. Posant et maintenant la métaphysique hénotique au-delà de l'ontologie[95], Damaskios introduit cependant le dépassement de l'hénologie classique en ne faisant plus de l'Un le Principe *absolu*[96]. L'Origine de Tout est repoussée vers ce qui est *absolument* incoordonné, comme négation radicale de toute relation, dans une transcendance au-delà même de toute transcendance, au-delà même de l'Un : le *rien* où Tout se consume. Le *Péri Archôn* examine en effet l'impossibilité de pouvoir concevoir sans se contredire la notion de Principe absolu avec l'idée d'un Tout, tout aussi absolu, dans le sens où il englobe tout, y compris l'Un. Dès les premières lignes, le *Péri Archôn* expose ainsi les limites du discours impliquant les notions métaphysiques fondamentales de Principe et de Tout. Et c'est sur le fond de cette aporie initiale que prendront sens les innombrables apories du traité. La question de l'ἀρχή va ainsi se décliner sur chaque région métaphysique où apparaît la question du *rapport* du principe à sa totalité propre, et s'investir alors dans la question essentielle de la notion de *relation* qui constitue le lieu de la pensée critique du *Péri Archôn* : Le principe – que l'on entende l'Ineffable, l'Un ou l'Unifié – est-il connaissable pour nous ? Qu'est-ce que la connaissance ? Le principe procède-t-il ? Comment penser cette procession ? Peut-on se convertir vers lui ? Comment rejoindre ce qui est au-delà de la pensée ? Le principe est-il participable ou imparticipable ? Est-il possible de l'exprimer ? Et ainsi de suite.

Cette œuvre se constitue donc autour d'une méthode dont la nouveauté réside dans la fonction dialectique et appliquée de l'aporie. Ce texte se présente dans sa globalité comme une aporétique complexe de la notion de principe au cours de laquelle Damaskios se prononce fermement en faveur

---

[93] M.-C. Galpérine (1987), p. 46.

[94] Cf. A.-Ed. Chaignet (1898), t. I., p. XX. Sur l'usage du terme « métaphysique », cf. J.-M. Narbonne et L. Langlois (éd.), 1999.

[95] Cf. P. Aubenque (1971).

[96] Cf. E. Bréhier (1955), pp. 269–280.

de Jamblique contre Proklos et Plotin en admettant l'« existence » de ce fond ineffable et absolu, antérieure à toute unité, rationalité, discours, conceptions, pensée. La radicalité critique de ce traité peut, comme le souligne F. Brunner, faire « songer à un autre déconstructeur absolu, le bouddhiste indien Nâgârjuna »[97]. Belle comparaison qui montre que la pensée aporétique de Damaskios « dénonce toute évidence comme cachant toujours sous la clarté une obscurité plus grande, et cela à l'infini. Aussi Damascius se livre-t-il à une déconstruction opiniâtre de tout donné jusqu'en ses principes les plus secrets, en allant jusqu'au bout du discours. Peu de philosophes ont poussé aussi loin la critique du langage »[98].

L'aporétisme du *Péri Archôn* consistera donc à subir les échecs répétés de notre pensée quant à la saisie des principes afin de reconnaître, par une expérience profonde de la pensée, les plus hautes imperfections du langage et les pièges insoupçonnés de nos mécanismes cognitifs. Chez Damaskios, comme nous le verrons par la suite, toute affirmation comme toute négation se fait systématiquement aporétique engageant ainsi une remise en cause radicale de nos propres conceptions et attributions, en ne cessant pour ainsi dire jamais de questionner et de remettre en question ses prédécesseurs tout autant que ses propres certitudes. Toute connaissance et tout discours s'épuisent en un renversement radical de la pensée dans cette œuvre où l'exigence de l'esprit philosophique est amenée jusqu'à son point d'excellence. Celle-ci donne libre jeu à la question des fondements comme à l'examen essentiel de soi-même. Chaque notion ou concept est soumis à « l'épreuve de sa cohérence », pour reprendre l'expression de J. Combès. Les notions les plus fondamentales du néoplatonisme se retirent progressivement du discours, échappent à toute connaissance claire et formulée, s'exilent des conceptions humaines que nous leur surimposons comme autant de voiles illusoires. L'aporie nous déroute totalement tout en provoquant étrangement l'éveil de la pensée à sa propre nature par une projection au-delà d'elle-même. Damaskios retire un à un les masques de la pensée. Nous pouvons déjà deviner qu'une telle aporétique, prise comme méthode métaphysique, sera paradoxalement pour lui la seule voie d'accès vers une compréhension différente, supérieure, purifiée des principes et de nous-mêmes. À terme, la violence faite au discours et à la connaissance nous contraint d'avouer l'abîme de silence qui entoure l'Origine dans le reflet devenu limpide de notre propre abîme d'inconnaissance.

---

[97] F. Brunner (1990), p. 553.
[98] J. Combès ([1]1989), p. 202.

Le texte de Damaskios est un maquis de subtilités dont l'orientation est masquée par le style aporétique, pourtant propre au chasseur de vérité. Toutefois que l'aporie vienne hanter les pages sans jamais vraiment s'éteindre est une chose, mais une autre est l'excès ou l'extrémisme d'une pensée aporétique qui nous envahit jusqu'à l'étouffement ou l'écœurement, provoquant un sentiment désagréable et pénétrant de *mécontentement*, d'irritation et de déception au sens où «la demande de la raison d'être «contentée» y est sans cesse ajournée»[99]. La pleine puissance de l'aporie rend difficile une lecture qui arrive à se dégager d'une impression fortement «négative» ou déprimante du texte. À cause de cela, l'interprétation du *Péri Archôn* s'est très vite et très tôt orientée dans une direction plus ou moins «pessimiste», sceptique et angoissée qui a, semble-t-il, pris racine dès les premières analyses de ce texte.

Par exemple, l'image que colporte Eduard Zeller dans son *Histoire de la philosophie grecque* est en soi une condamnation sans appel, puisqu'il considère cette œuvre comme le «naufrage du néoplatonisme»[100]. Déjà en 1829, H. Ritter[101] s'orientait vers une interprétation sceptique de l'œuvre, direction qui fut poursuivie en 1946 par R. Strömberg[102] qui la radicalisa d'avantage. Il ne voyait dans cet esprit non créatif qu'un subtil talent à modifier ou à critiquer ses prédécesseurs, en particulier Proklos. Pour un commentateur comme Alessandro Linguiti[103], tout le système damaskien débouche sur le constat d'un scepticisme et d'un agnosticisme flagrants. D'où la nécessité de postuler l'existence d'un ultime Ineffable antérieur à l'Un en tant que «concept-limite», sorte d'artifice dicté par l'exigence de surmonter les aspects contradictoires que soulève la dialectique immanence-transcendance de l'Un. Les travaux récents de F. Trabattoni[104] sur Damaskios suivent aussi la direction sceptique défendue par A. Linguiti. Par contre, l'interprétation de S. Rappe[105], suivie par D. Cürsgen[106], reste plus nuancée et voit plutôt dans ce texte un «scepticisme revivifié». Selon elle, Damaskios procède à la façon des sceptiques, dont les argumentations peuvent être comparées à celles de Sextus Empiricus, en tant qu'il offre une critique approfondie de la tradition antérieure en visant

---

99 G. Lardreau (1987/88), p. 24.
100 Cf. E. Zeller & R. Mondolfo (1961), vol. VI, pp. 210–218.
101 H. Ritter (1836) [= allem., Hambourg, 1829], t. IV, p. 558.
102 Cf. R. Strömberg (1946), pp. 175–192.
103 Cf. A. Linguiti (1990), *passim*.
104 Cf. F. Trabattoni (2002), pp. 179–201.
105 S. Rappe (2000).
106 Cf. D. Cürsgen (2007), pp. 315 ss.

les fondements de l'ontologie, de l'épistémologie et de la théologie néoplatonicienne. L'usage de termes empruntés au scepticisme, comme celui de *péritropê*, n'est que la version néoplatonicienne de l'*époché*. Toutefois, si S. Rappe reconnaît une affiliation spéculative avec le scepticisme, elle considère que l'incertitude métaphysique, conséquente de l'incognoscibilité et de l'insaisissabilité (*akatalèpsia*) du premier principe, n'implique pas par elle-même un scepticisme absolument doctrinal, mais une sorte de « scepticisme éclairé ».

Sans adhérer à une vision techniquement sceptique, certains exégètes insistent sur l'aspect « existentiel » du texte, au sens moderne du terme, où la critique aporétique débouche sur une « conscience malheureuse ». « Passion de la pensée, de ses apories, des enfantements douloureux souvent voués à l'échec, ceux-là mêmes dont parle Damascius, et qui introduisent – seul effleurement d'une telle expérience dans toute la littérature antique – *l'angoisse existentielle* au cœur de la forme la plus extrême du néoplatonisme … »[107]. À mi-chemin entre raison et mystique, Damaskios se fait le chancre d'un aporétisme qui se veut « tragique »[108] et dont la tonalité est « pessimiste, angoissée »[109]. Comme le rappelle encore Ph. Hoffmann, « la profondeur de Damascius est d'avoir à la fois fait entendre la douleur d'une âme philosophante qui ne peut ni posséder ni dire l'Indicible »[110]. Sensibles à montrer la stérilité de la quête métaphysique des principes, ces interprétations insistent trop souvent sur l'insuccès, l'échec et l'obstination vaine de la pensée, réaffirmés constamment par les apories qui semblent auréoler l'audace damaskienne d'une sorte de frustration muette. L'aporétique échoue sur l'humiliant constat d'une quête impossible et dont il faut mettre un terme. L'homme, tel Sisyphe, dupé lui-même, crie son angoisse, étale ses espoirs démentis, radote son incapacité à se débarrasser de l'emprise de la logique, et « pris d'une véritable panique, se met à chercher la sortie ; sans succès. Alors il se révolte et dénigre la condition humaine »[111]. Le ton de l'œuvre est lu dans une optique à la fois essentiellement défaitiste. L'âme impuissante reste prisonnière de sa position médiane, coincée entre le sensible et les mondes intelligibles, engluée dans une rationalité si épaisse que lui est ôté le « merveilleux espoir de l'illumination unitive »[112].

---

107 Ph. Hoffmann (1996).
108 Cf. P. Athanassiadi (2006), pp. 205–214.
109 Ph. Hoffmann (1997), p. 339.
110 Ph. Hoffmann, op. cit., p. 340.
111 P. Athanassiadi (2006), p. 211.
112 Ph. Hoffmann, op. cit., p. 339.

Toutefois, à l'opposé de ces interprétations, sont celles encore minoritaires qui offrent une vision du texte plus « optimiste » et plus « pédagogique ». Comme le signale D. O'Meara, notre tradition latine et occidentale a sous-estimé, sinon oublié, la perspective grecque et orientale : celle des limites du discours et de la raison humaine portant sur l'Au-delà[113]. Loin d'y voir une révélation traumatisante pour la conscience métaphysique, cette perspective a le mérite de s'interroger sur la valeur que peut avoir la pratique de l'aporie pour une âme en quête des principes ultimes. Sorte de gymnastique pour la pensée en vue d'une meilleure capacité philosophique, l'aporie joue un rôle très socratique en menant les gestations de l'âme « vers une présence de l'absolu au-delà du raisonnement »[114]. Les renversements aporétiques expriment bien plus qu'une futilité et un échec de la raison la découverte salutaire au sein même des contradictions de notre pensée et de l'écart qui nous sépare de l'absolu. N'étant plus des exercices vides destinés à la faillite, les apories ne conduisent pas à la suspension de tout espoir, ni à la conviction d'une angoisse existentielle insoluble et stérile, mais sont au contraire « le lieu privilégié du rapprochement de la pensée et de l'absolu »[115]. Pour A.-Ed. Chaignet[116], le scepticisme n'est que le point de départ – méthodologique – et non le point d'arrivée. C'est en ce sens que J. Dillon avoue lui aussi que « la dialectique de Damascius n'est pas, après tout, dirigée vers un but destructif ou sceptique, mais plutôt vers une purification de nos concepts »[117]. G. Lardreau, également, rappelle que l'on ne saurait trouver dans cette œuvre « le moindre nihilisme, la moindre trace de tristesse »[118]. Loin de faire défaut à l'idéal rationnel « grec », Damaskios en a soutenu l'héroïque exigence « jusqu'en ce point extrême où l'indicible n'impose plus silence à la raison, mais la convoque à découvrir sa propre puissance »[119]. M.-C. Galpérine souligne que « ce qui est au-delà de la connaissance et au-delà de toute connaissance, même divine, n'est donc pas pour autant inaccessible »[120]. L'aporie peut se présenter comme une « euporie paradoxale »[121].

113 Cf. D. O'Meara (2001), p. 184.
114 D. O'Meara, op. cit., p. 193.
115 D. O'Meara, op. cit., p. 193.
116 A.-Ed. Chaignet (1898), t. I., p. L.
117 J. Dillon (1997), p. 375.
118 G. Lardreau (1987/88), p. 37.
119 G. Lardreau, op. cit., p. 40.
120 M.-C. Galpérine (1987), p. 57.
121 W. Beierwaltes (1965, ^{2}1979), p. 342.

Le grand interprète français de Damaskios, J. Combès, défend dans un sens plus particulier encore le caractère «positif» de l'aporie. Il définit l'aporétique de Damaskios sous la lumière de deux exigences, la critique et la mystique, qui se rejoignent dans l'aveu de silence qui entoure l'Ineffable. La déconstruction radicale de la notion de principe ainsi que le «retournement» et l'éclatement du discours à son sujet, loin de mener au scepticisme et à l'athéisme, vont de pair avec un esprit hypercritique qui renvoie le discours à ses propres limites constitutives. L'aporie, élevée au rang de «méthode de purification radicale», se joint à l'effort à travers lequel Damaskios repense la théologie négative et fonde la loi de toute procession[122]. Selon ce grand commentateur, l'aporétique de Damaskios inaugure à la fois une méthode dialectique et une méthode spirituelle par laquelle le philosophe devient «mystique à force de critique». Ainsi, l'aveu de non-connaissance absolue quant à «Celui-là» dévoile l'exigence mystique du Principe et nous reconduit vers une aporétique spirituelle comme seule voie d'accès ou de conversion vers cet Abîme où s'échoue âprement le discours et nos illusions.

Pour répondre à ce débat passionné et tiraillé sur l'interprétation juste à donner au *Péri Archôn*, on citera volontiers, à propos de l'œuvre de Damaskios, ce que disait Valéry: «difficile à trouver, à entendre, à défendre ...»[123]. L'œuvre de ce «penseur passionné et courageux»[124] ne laisse pas indifférent ceux qui ont eu la bravoure d'y goûter et il n'est pas exagéré de dire que sa subtilité tout autant que sa complexité aporétique ont eu raison d'une interprétation unique et exclusive[125]. Toutefois, s'il y a une conclusion indiscutable émanant de ce traité, et où tout le monde ne peut qu'être d'accord, c'est que les hommes ne pourront jamais par les seules forces de leur raison connaître le principe primordial. Mais dans quel but, en quel sens Damaskios affirme cela? Toute la question est là.

---

[122] Cette conception est déduite, pour une part, de la certitude d'un parcours unitaire qui raccorderait *le Péri Archôn* au *Commentaire sur le Parménide*. Toutefois, le débat est loin d'être clos.

[123] Cf. J. Trouillard (1972), p. 353.

[124] Ch. Levêque (1891), pp. 17 ss.

[125] En ce qui concerne l'interprétation des anciens textes philosophiques, rappelons ce que dit Leonardo Tarán: «Any interpretation of ancient philosophical texts (and indeed of any texts) is at best probable, not strictly speaking certain. Nevertheless, it is important to try to ascertain which interpretation is the most probable in a given case. [...] Finally, it must be owned that in some cases we are dealing only with interpretations which are possible and nothing else», (L. Tarán [1991], p. 200).

N'ayons pas peur d'avouer que pour nous, modernes, un tel aveu d'impuissance est bien plus l'expression d'une humiliation que celui d'une humilité. Aujourd'hui, l'aporétisme du dernier néoplatonicien nous paraît trop singulier, dérangeant et irritant. Parce que, instinctivement, nous affublons cette notion d'aporie d'une connotation funeste, suspecte et essentiellement néfaste et que parallèlement nous voyons dans la raison ou la rationalité les lettres de noblesse de la nature humaine. Or l'aporie fait vaciller la raison humaine de son piédestal. Elle dénonce les limites de notre pensée en remettant en question la valeur et les conditions du discours, en éclatant nos raisonnements, en dénonçant l'illusion de nos conceptions. L'aporie est vécue comme un affront impardonnable contre la raison humaine qui est devenue tout. Et si cet affront est de surcroît inévitable, conséquent, indispensable, comme le montre Damaskios, alors que nous reste-t-il, sinon une déambulation dans le vide, sans promesse aucune ? Ne sommes-nous pas condamnés à souffrir le martyr de Sisyphe ? Il n'est pas exagéré de dire que la pensée moderne occidentale nous prédispose en quelque sorte à voir dans la notion d'aporie développée par Damaskios quelque chose de *définitivement* tragique. Rapportée aux objets « transcendants », l'aporie surgit devant nous comme une clôture définitive à tout rapprochement vers l'Au-delà, plutôt qu'un moyen de l'appréhender *autrement*. N'étant plus formés à la pensée aporétique comme le furent les philosophes antiques qui y voyaient une « gymnastique » incontournable, utile, fruitive même, indispensable à toute investigation métaphysique, la plupart des interprétations modernes considèrent *à contrario* que le néoplatonisme « aporétique » de Damaskios ne peut que s'éteindre dans le scepticisme ou le pessimisme le plus épais. Naufrage du néoplatonisme sur fond de naufrage de la pensée humaine.

4. L'orientation et le but de cette étude

Toutefois, ne faut-il pas faire preuve de prudence et nuancer la vision négative que l'on a de ce néoplatonisme singulier ? Serait-il si insensé de croire que « cet intrépide et infatigable ἀπορῶν »[126] a su faire *travailler* et *vivre* les esprits *autrement* « quand ils s'endormaient dans la quiétude d'opinions apprises, respectées et crues comme des vérités indiscutables »[127] ? Doit-on croire que Damaskios s'arrête à la détresse aporétique ? Ne doit-on pas

[126] A.-Ed. Chaignet (1898), t. I., p. XLII.
[127] A.-Ed. Chaignet, op. cit., p. XLIII.

regarder au-delà de la souffrance engendrée par les apories, qui est certaine et *vécue*, afin d'en dégager la *vertu* ? En un mot, quels sont le sens et l'utilité des apories du *Péri Archôn* ?

Tout l'enjeu exégétique d'un tel texte doit être orientée vers la notion d'*aporie*, puisque chez Damaskios l'ἀπορία devient le moteur essentiel de la recherche philosophie. Mais que faut-il entendre sous ce vocable qui, instinctivement, évoque en nous quelque chose de déplaisant ? Notre intention est donc d'essayer de comprendre le rôle que peut jouer l'aporie au sein du *Péri Archôn* afin de trouver le lien qui unit aporétisme et métaphysique des principes premiers. Que vise donc cette époustouflante radicalité critique rencontrée dans le *Péri Archôn* ? Bien plus que des pièges où tombe la pensée humaine, mais les limites éprouvées de celle-ci, les apories ont en outre ceci de singulier qu'elles nous font nous interroger sur la nature de notre propre *psyché*. D'où viennent ses apories qui nous rendent si perplexes ? Ce n'est pas tant le fait brut de l'aporie qui taraude le métaphysicien, mais la raison de leur présence. Le *Péri Archôn* se présente comme un lieu privilégié où convergent, pour l'homme épris de vérité, deux interrogations fondamentales : *pourquoi* la pensée éprouve-t-elle des difficultés à penser les principes premiers ? Et *comment* franchir les limites de notre pensée ? Ce qui revient à se demander ce que signifient précisément ces limites de la pensée.

Est-il besoin de dire, dès lors, que Damaskios développe dans ce traité une véritable voie aporétique, héritant d'une longue tradition qui remonte jusqu'à Platon et Aristote. Nul progrès n'est possible pour qui croit déjà tout savoir. Aussi bien n'aura-t-il de cesse de dénoncer l'illusion du savoir concernant les réalités primordiales en plongeant l'esprit trop sûr de lui-même dans l'embarras le plus profond. Il sait qu'un tel embarras peut être néanmoins mobilisateur et fécond. Nul ne peut véritablement démarrer ni déboucher sur quelques découvertes sans avoir éprouvé au départ sa propre pauvreté. Chaque fois qu'il le juge nécessaire, Damaskios nous pousse dans les affres de l'aporie, dans cette obscurité où se heurte la pensée. L'humaine nature doit rester consciente de ses limites en en faisant l'*expérience*. Et si l'aporie est inévitable et quasi endémique, elle est aussi un défi permanent qui confirme la pertinence de son message : le savoir peut devenir une ignorance coupable.

En somme, l'aporie pourrait se présenter comme un *évènement salutaire* pour l'âme philosophante, puisqu'elle s'interroge, questionne et remet en questions ses propres facultés intellectuelles. Damaskios convoque l'homme à prendre conscience au travers de ces *expériences* foudroyantes et renversantes que sont les apories que la Vérité dépasse toutes possibilités

d'expression et de cognition. Le philosophe doit admettre que la présence principielle éprouvée au plus profond de lui n'entre pas dans ses propres cadres conceptuels et discursifs.

Toutefois, se contenter de cet aveu platonicien (c'est déjà la conclusion de la première hypothèse du *Parménide*) et en rester là est-ce suffisant ? Non, Damaskios veut aller jusqu'au bout, c'est-à-dire comprendre la *raison* profonde, primordiale, de nos échecs. Le *Péri Archôn* est l'autopsie la plus perspicace et la plus lucide qui soit de la conclusion de cette première hypothèse du *Parménide*, au sens où Damaskios veut exposer en pleine lumière le *pourquoi* de nos impuissances.

La thèse du *Péri Archôn*, au fond, n'est pas de dénoncer la transcendance du principe qui rend impensable l'immanence du principe aux réalités, mais d'exhumer la difficulté qui vient de la *loi même de la pensée*. Quelle est donc cette loi de notre pensée qui nous empêche de saisir dans la pleine lumière de l'intelligence les principes premiers ? La question que Damaskios ne cesse de reprendre à chaque aporie est celle de l'interrogation fondamentale portant sur les *conditions de possibilités de la pensée humaine*. D'où se fait-il que certains objets – les principes premiers – restent en arrière de notre saisie cognitive ? Pourquoi le *logos* humain, en tant que pensée discursive et discours, ne parvient-il pas à exprimer les principes ? En un mot, pourquoi notre pensée ne parvient-elle pas à penser ni l'unité, ni l'indétermination, ni la simplicité ? De quoi souffre donc l'âme humaine ?

C'est sur le fond de cette évaluation rigoureuse et sans concession de la pensée que Damaskios met le doigt sur la déchirure entre le principe et la pensée du principe. Comment arriver à démontrer la nécessité du principe avec l'absence totale de coordonnées spéculatives le concernant : ni noms ni notions adéquates ? Et que devient donc le salut de l'âme rationnelle au moyen de la conversion intellectuelle vers sa source ? L'homme est-il trahi dans son désir des principes ? Si l'ἀρχή, est exilé dans une sorte de non-lieu pour la pensée comment la métaphysique est-elle encore possible ?

La réflexion sur l'enjeu aporétique du *Péri Archôn* a souvent été appréhendée et abordée sous l'angle d'une comparaison critique avec le néoplatonisme proclien. En général, peu de commentateurs ne se sont introduits guère plus loin que les deux ou trois premières apories qui inaugurent le traité. Mais peut-être faut-il pour saisir tout le sens et toute la portée de cet aporétisme radical, dégager d'une manière systématique et en se tenant rigoureusement à l'ensemble de l'œuvre les différents procès que Damaskios intente à la pensée humaine. C'est pourquoi l'ensemble du présent travail a pour but de comprendre, par une analyse immanente du texte damaskien, ce qui fait naître l'aporie et les conséquences qu'elle implique.

Le débat radicalement critique du *Péri Archôn* à propos du langage et de la connaissance veut nous faire comprendre la nature du rapport qui existe entre la pensée humaine et les principes premiers. Or il suffit de saisir la nature de ce rapport pour comprendre que la critique que le dernier néoplatonicien inflige à ses prédécesseurs est légitime et fondée. La problématique centrale du *Péri Archôn* pose d'une manière très pertinente le *conflit* qui oppose la nature de notre mental et celle des principes premiers. C'est pourquoi nous tenterons de montrer, en puisant au cœur du *Péri Archôn*, ce que l'âme expérimente au travers de son propre renversement, et que ce moment tragique pour elle est révélateur de sa propre essence. Le vœu de la pensée est l'unité, mais la division sa loi, rappelle M.-C. Galpérine[128]. Voilà ce qui nous sépare de la vérité. Et c'est aussi pourquoi le *travail d'enfantement* de la pensée humaine n'aboutit jamais que sur une contradiction impliquée dans les notions en apparences les plus claires, malgré nos efforts répétés, toujours avortés, et inlassablement repris. Quelle est donc cette « division » dont l'âme n'arrive pas à se délivrer ? Aucun thème n'est plus important pour s'approcher des principes que celui de découvrir ce que nous sommes. Quelle est la nature de la pensée humaine ? Quels sont ses lois, sa structure, son mode de fonctionnement ?

Toute aporie contient déjà en elle son propre dépassement. Damaskios n'a-t-il pas la conviction que dénoncer la *dualité* qui nous piège et nous tourmente est en en quelque sorte la seule possibilité de la dépasser ? Car s'éveiller à la conscience de notre propre dualité, c'est en quelque sorte *purifier* notre pensée. Damaskios replace au centre du système néoplatonicien la vertu cathartique l'aporie. Pour espérer dépasser l'aporie, il faut préalablement en comprendre les raisons, les causes, les rouages, et les conséquences. Pour le dernier néoplatonicien païen, l'aporie est l'antidote philosophique contre la facilité illusoire.

[128] M.-C. Galpérine (1987), p. 47.

CHAPITRE DEUX

L'APORÉTISME RADICAL DU *PÉRI ARCHÔN*

Damaskios use de l'idée d'aporie d'une manière systématique et récurrente au point de déstabiliser le néoplatonisme de ses prédécesseurs. Jamais néoplatonicien n'a été aussi dangereusement provocateur ni même aussi étrangement « hétérodoxe » vis-à-vis des doctrines des maîtres précédents. En effet, son œuvre magistrale, le *Péri Archôn*, exploite un aporétisme radical, intégral, assez complexe, souvent abscons, mais sans concession. Damaskios *embarrasse*. En fait, il embarrasse tout le monde, lui-même et le lecteur, au moyen d'innombrables apories par lesquelles il semble ébranler les fondations et faire vaciller les acquis de ses pères. En un mot, il ose être « néoplatoniquement incorrect ».

Et si aujourd'hui l'aporétisme damaskien nous semble plus que jamais osé, déroutant et même dérangeant, la raison de cela est à chercher, non pas dans la possibilité d'une présence aporétique au cœur d'une conception particulière, mais plutôt dans l'oubli du rôle et de la valeur métaphysique que pourrait avoir l'aporie elle-même. Nous avons dénaturé, voire affadi le sens et le mérite de l'aporie philosophique : *celui d'être une épreuve concrète et constructive de la pensée en réponse à ses limites propres dans ce qui la dépasse*. Une aporie est par définition ce qui n'a pas de solution. Comme le dit très justement G. Lardreau, « penser *aporétiquement*, c'est éprouver que toute question, si on la prolonge jusqu'au point réel d'où elle s'impose, et ce vers quoi elle fait signe, trouve sa vérité en une aporie »[1].

Au lieu de comprendre que les apories soulevées par le dernier néoplatonicien pourraient avoir justement cette sublime vocation de plonger la pensée dans une tempête salutaire, au sein de laquelle s'offrirait au sage la possibilité de vivre une expérience singulière et initiatrice, nous, interprètes modernes, réduisons l'aporie à une simple monstruosité logique dont la seule vocation est de mettre en faillite un système. Et dans le cas du *Péri Archôn*, nous pensons alors que les apories ne sont que les signes manifestes du déraillement de ce que nous appelons « système » néoplatonicien.

[1] Guy Lardreau (1987/88), p. 22.

Mais pourrait-il y avoir une autre interprétation de l'usage récurrent, outrancier et radical des apories qui truffent le *Péri Archôn* ? L'embarras damaskien n'est pas nouveau. Au contraire, il poursuit le tourment qui n'a cessé de travailler durant des siècles l'âme éprise de Vérité et que résume merveilleusement Plotin : « L'âme court en effet à la recherche de toutes les vérités et pourtant elle fuit ces vérités dont nous participons dès que l'on veut les exprimer par le langage (εἴ τις βούλοιτο εἰπεῖν) et les penser discursivement (διανοηθῆναι), puisque la pensée discursive (διάνοια), pour dire quelque chose (ἵνα τι εἴπῃ), doit saisir ses objets dans une succession (ἄλλο καὶ ἄλλο) : c'est ainsi que précisément en effet elle est un parcours (διέξοδος). Mais dans ce qui est absolument simple (ἐν δὲ πάντῃ ἁπλῷ), quel parcours possible ? »[2].

Et si le *Péri Archôn* aspirait justement à *résoudre* ce tourment avec le moyen le plus paradoxal qui soit : un aporétisme radical ? L'aporie deviendrait alors une « euporie » et permettrait de donner une réponse possible à l'interrogation majeure de toute quête spirituelle : *comment dépasser les limites de la pensée* ?

Sous la critique de tout savoir jusqu'en ses fondements apparaît en effet la possibilité d'une saisie *autrement*. L'âme en proie à l'aporie ne vit pas la futilité, elle « s'exprime dans des affirmations difficiles, contradictoires au sujet de l'absolu, dont elle peut corriger la déficience dans la recherche d'une saisie plus adéquate »[3]. L'aporie prépare en fait à la vérité en discriminant le faux. Elle est révélatrice de l'illusion de nos facultés intellectuelles dont les deux pôles sont la surimposition de concepts et de noms sur ce qui n'a ni forme, ni essence, ni division, à savoir les principes premiers.

L'aporétisme intégral du *Péri Archôn* provoque et choque délibérément notre intelligence en vue de la purifier d'une manière radicale, c'est-à-dire en la faisant périr à elle-même. Mort initiatique et mort de ce qui est illusoire. Parce que la Source de toute chose ne peut être saisie que dans l'abandon de toute pensée, c'est-à-dire dans la néantisation de l'intellect lui-même et de tout son contenu. Si l'aporie est premièrement tragique, au sens d'un éveil à l'échec, elle devient ensuite libératrice, dont la condition est le sacrifice de la pensée humaine elle-même. Prendre au sérieux le *Péri Archôn*, c'est accepter d'aller jusqu'au suicide de notre pensée, c'est accepter le rôle salutaire de l'aporie.

---

[2] Plotin, *Enn.*, V, 3 [49], 17, 21–25.
[3] D. O'Meara (2001b), p. 193.

1. Un bref rappel de l'héritage aporétique prédamaskien

La notion d'ἀπορία apparaît très tôt dans la pensée grecque[4]. Ce terme couvrait en effet plusieurs aspects de la réalité comme la physique, la physiologie, le domaine sociopolitique et socioéconomique, l'aspect psychologique, éthique et finalement gnoséologique et philosophique. Bien plus qu'une manière particulière de raisonner ou qu'un simple effet littéraire, la notion d'aporie exprime une attitude fondamentale du philosophe antique et trouve une place dans sa démarche : l'aporie est *un outil philosophique*.

L'idée d'aporie comme *savoir-faire* doit énormément aux sophistes qui ont su développer un *aporétisme technique* au service à la fois de la persuasion[5], de la défense juridique[6] et d'une conception réfléchie de l'homme, de la connaissance et du monde. Protagoras fut « le premier à affirmer que sur chaque chose, il y avait deux discours possibles, contradictoires. Il mettait ce principe en pratique dans les interrogatoires dialectiques, ce que personne n'avait fait avant lui »[7]. Mais avec Gorgias se développe un sens *quasi technique* de l'aporie à la fois comme impact psychologique et comme outil dialectique en vue de l'élaboration d'un *agnosticisme théorique* ou d'un *athéisme pratique*[8]. Or ici, l'aporie se réduit toujours à une impasse impossible à résoudre, à moins de s'octroyer un privilège divin.

Les sceptiques insisteront particulièrement sur *l'impossibilité de trancher*. Aucun point de vue privilégié n'est possible permettant de résoudre un conflit, ce qui nous oblige en dernier lieu à suspendre tout jugement. Le but du sage est de ne plus être sujet à *l'illusion qu'il possède un savoir* et demeurer « sans opinion, sans inclinaison, inébranlable ». Cette notion de suspension de l'assentiment (ἐποχή)[9] assure le bonheur *via* un état d'insensibilité (ἀπαθεία) permettant d'atteindre la tranquillité (ἀταραξία)[10]. Mais pour l'atteindre, les sceptiques emploient des procédés ou des « manières » (τρόποι)[11] permettant de provoquer cette suspension, des outils censés

---

[4] Nous recommandons l'ouvrage *Aporia dans la philosophie grecque des origines à Aristote* éd. par A. Motte et Chr. Rutten (2001).

[5] *Vitae philosophorum*, éd. Long (1964/1966), IX, 51, 1–2.

[6] *Fragmenta*, dans *Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, Diels et Kranz [= DK] (1952). Gorgias, *Éloge d'Hélène*, B 11, 9.

[7] *Vitae philosophorum*, éd. Long (1964/1966), IX, 51, 1–2.

[8] Sextus Empiricus, *Adv. math.*, VII, 87, 1–5. *Helenae encomium* (orat. 10), chez Isocrate, *Discours*, éd. par G. Mathieu et É. Brémond (1929/1963), vol. 1, § 3, 1–4.

[9] Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 14 ; I, 23.

[10] Cf. Sextus Empiricus, op. cit, I, 25, 30.

[11] Cf. J. Barnes (1996), pp. 2608–2695.

mettre en lumière «la mise en opposition des choses»[12]. Cette activité est appelée «aporétique»[13]. Les diverses «impasses» aboutissent, selon Sextus, à un *raisonnement péritropique* ou une περιτροπή[14], c'est-à-dire à un *raisonnement non concluant* (ἀσύνακτος)[15]. À l'aide de la *péritropê*, Sextus va acculer les dogmatiques sur la plupart des sujets philosophiques, en projetant leurs certitudes dans des apories où le discours se retourne contre lui-même, et dont le seul remède contre ce danger reste la fameuse *époché*. Ici, l'aporie n'est pas à l'orée du travail philosophique, mais est plutôt son aboutissement.

Chez Platon, la notion d'aporie va prendre un essor énorme, riche et varié, plus fruitif[16], et devenir une *voie* pédagogique et initiatrice, un outil méthodologique pour l'âme philosophante. Le jeu douloureux des apories, par sa brutalité psychologique, devient l'éducateur indispensable en vue de changer radicalement nos opinions antérieures pour nous orienter vers une contemplation plus appropriée de l'Essentiel[17]. L'aporie se constitue comme une autoréflexion créatrice et une puissance positivement dynamique dans la remontée vers les Idées. Il est donc important de comprendre que l'aporie agit en arrière-plan comme un aiguillon qui extirpe de l'illusion d'un savoir «tout fait» ou d'une illusion ignorée et nous pousse à entreprendre la recherche d'un savoir plus authentique. L'aporie, en provoquant un constat ignorance ou un embarras qui se vit comme une expérience douloureuse, devient le ressort et le stimulant le plus efficace de la recherche philosophique. L'aporie passe du statut d'embarras hostile à celui d'embarras «maïeutique», méthodologie[18] qui constitue la condition de la recherche philosophique par excellence[19]. Les apories animent la philosophie elle-même[20].

---

12 Sextus Empiricus, op. cit., I, 31.
13 Sextus Empiricus, op. cit., I, 7.
14 Ou «κατὰ περιτροπὴν τοῦ λόγου» ou «ἐκ περιτροπῆς», cf. Sext. Emp., *Esquisses pyrrh.*, I, 200,10; II, 128,9–129,1; II, 133,8; II, 186,1; II, 188,1 II; 188,7; II, 193,2; III, 103,3; III, 109,1; III, 130, 4; III, 259,1 – en ce qui concerne l'histoire de la *péritropê* dans les débats sceptiques voir M. Burnyeat (1976), pp. 44–69.
15 Son contraire, le raisonnement dit «concluant», σύνακτος, existe quand l'énoncée connectif ou hypothétique qui a pour antécédent la combinaison des prémisses du raisonnement et pour conséquent sa conséquence est valide, Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, II, 137. Exemple de raisonnement concluant: «il fait jour et s'il fait jour, il y a de la lumière».
16 Cf. A. Lefka et A. Motte, dans A. Motte et Chr. Rutten (2001), Chap. II, § 7, p. 147.
17 A. Lefka, dans A. Motte et Chr. Rutten (2001), chap. II, § 3, *République*, p. 79.
18 Cf. M.-M. Mackenzie (1988), pp. 15 ss.
19 Cf. M.-M. Mackenzie (1988), pp. 15 ss.
20 Cf. G. Guldentops, dans A. Motte et Chr. Rutten (2001), chap. II, § 2, p. 69.

Pour Aristote, les apories sont l'outil zététique[21] par excellence, une nécessité à laquelle ne peut déroger le chercheur digne de foi. Elle exprime principalement la qualité première du chercheur pour qui la recherche véritablement métaphysique se doit de recenser tous les problèmes en suspens et d'examiner la validité des réponses apportées. Ce qu'Aristote nomme *porématique*. « [...] Chercher sans avoir exploré d'abord les difficultés en tous sens, c'est marcher sans savoir où l'on doit aller »[22]. Les apories, qui représentent une difficulté devant une alternative contradictoire, constituent donc une *pratique* rigoureuse et formatrice, une sorte de *gymnastique de la pensée*. Dans son *Commentaire des Topiques*, Alexandre d'Aphrodise définira clairement l'aporie comme un πάθος provoqué par des raisonnements contraires de force semblable[23].

Proklos a repris la dynamique *hélicoïdale* de l'aporie platonicienne, à savoir que l'aporie revient en boucle est se comporte comme un stimulus qui oblige à reprendre la recherche pour l'amener dans une direction à chaque fois meilleure. Dans la philosophie néoplatonicienne, chez Proklos notamment, l'aporie s'affirme de plus en plus clairement comme *conscience réflexive de la négativité*, c'est-à-dire comme puissance dynamique positive de la remontée vers les réalités supérieures. L'interprétation pleinement « positive » de l'aporie, définie comme voie anagogique, est définitivement établie. Dans son *Commentaire au Parménide*, Proklos s'oppose à une lecture du *Parménide* qui réduirait le jeu des hypothèses à une simple « gymnastique de logique » (λογικὴ γυμνασία)[24]. Il critique en effet ceux qui voient dans ce dialogue un pur exercice intellectuel ou sophistique, c'est-à-dire un exercice aporétique pour lui-même, un simple tour de force destructeur sans portée doctrinale n'offrant qu'une « pratique dans l'exercice de la disputation »[25]. Or Proklos affirme que « la méthode de cette discussion

---

[21] Cf. Aristote, *De An.*, III, 7, 431 *a*24. : τὸ ἀπορεῖν πῶς ... ; et le fameux ἀπορέω ἄν τις ... ; *Mét.*, A 2, 298 *b*17 ; A 4, 985 *a*19 ; B 1, 995 *a*30 ; B 4, 999 *a*24 ; G 5, 1009 *a*18, 23 et 6, 1011 *b*2 et K 6, 1063 *b*8 ; 12 ; 13 et 14 ; *Mét.*, A 7, 988 *b*21 et 10, 993 *a*25 ; *Mét.*, B 1, 995 *a*24–*b*2.

[22] Aristote, op. cit., B, 1, 995 *a* 27–36 (trad. J. Tricot, [1991], p. 69s).

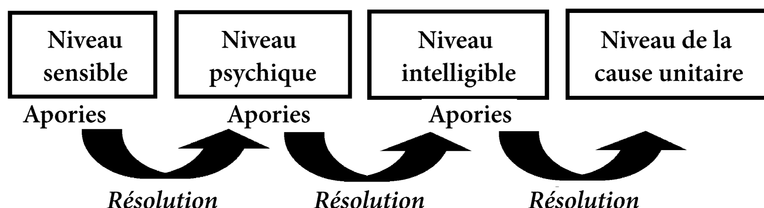
[23] Cf. Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Topicorum libros octo commentaria*, p. 475, I,25–458, I,1 et p. 458, I, 26–30.

[24] Il considère que le *skopos* de ce dialogue n'est pas l'exposition pure et simple d'une méthode logique, à savoir celle de Zénon (antinomie de deux syllogismes hypothétiques [συνημμένα]). Cf. Proklos, *In Parm.*, I, 631,1–631,21 ; également *Théol. Plat.*, I 9, p. 34,3 : Πρώτους μὲν οὖν σκεψώμεθα τοὺς ἀπὸ τῆς τῶν πραγμάτων ἀληθείας ἐπὶ λογικὴν γυμνασίαν καθέλκοντας τὴν.τοῦδε τοῦ διαλόγου πρόθεσιν καὶ κατίδωμεν εἴ πῃ ἄρα συνᾴδειν τοῖς τοῦ Πλάτωνος δυνήσονται ; *In Parm.*, I, 630,38–631,1 : οἵ τὸν τοῦ διαλόγου τοῦδε σκοπὸν εἰς λογικὴν ἀνέπεμψαν γυμνασία ; et *In Parm.*, I, 631, 22.

[25] Proklos, *In Parm.*, I, 634,17.

est maïeutique et non combattive [...]. Le but de la maïeutique est de provoquer la connaissance intérieure, tandis que le but du combat est de vaincre et d'acculer»[26]. Autrement dit, les apories ne sont pas simplement vues comme des «*perplexities*» qui nous inciteraient à un meilleur entraînement rhétoricodialectique; au contraire, elles contiennent sous une forme cachée la vérité et toute la richesse de la théorie platonicienne des idées qu'elles nous révèlent graduellement par chocs successifs (ἐν σχήματι ἀπορίας ἀνάγουσι)[27]. Les objets transcendants ne peuvent «avoir des absurdités» (ἔχειν τὰ ἄπορα), mais seulement une vérité non encore mise en évidence.

Schéma n° 1: L'aporétisme anagogique chez Proklos



2. L'expérience ultra-aporétique de la pensée chez Damaskios

Chez Damaskios, il faut parler proprement d'un aporétisme *radical* et *intégral* en tant que méthodologie provoquant une *expérience déstabilisante de la pensée nécessaire et salutaire* au sein de la quête des premiers principes. Car toute aporie véritable est pour Damaskios celle qui ose défier la pensée humaine dans son intégralité. Les apories du *Péri Archôn* ne sont donc pas un simple exercice logique, ni une technique purement rhétorique. Elles expriment quelque chose qui dépasse toute logique: elles sont les manifestations flagrantes des limites de la pensée humaine dans la résolution des principes premiers.

Mettant lui-même et le lecteur devant ses propres limites cognitives et discursives, mais aussi à la question de leur dépassement, Damaskios met en place comme jamais auparavant les éléments d'une critique radicale de la pensée humaine qui tente désespérément d'appréhender, de concevoir, de connaître et de dire les ultimes principes premiers des choses. Effecti-

[26] Proklos, op. cit., IV, 907, 9–22.
[27] Proklos, op. cit., 951, 32–34.

vement, il n'y aurait pas d'apories si les propriétés ou les caractères que nous imaginons étaient en nous tels qu'ils sont en soi : « καθ' ἑαυτὰς οὐκ οὖσαι λέγω »[28]. Le *Péri Archôn* tente de nous convaincre que cet univers de réflexion (concepts, noms, jugements, …) que notre pensée crée est loin d'être authentiquement superposable à l'« ainsité » des réalités suprarationnelles.

Ce fastidieux traité nous livre donc sous la forme aporétique le résultat désastreux de la tentative obsessionnelle de notre pensée visant à satisfaire son violent désir de conversion intellectuelle vers l'Unifié, l'Un et l'Ineffable, bref vers l'Origine, alors qu'elle demeure la proie de sa propre division interne et inhérente. Et les miroirs que sont les apories reflètent sans mensonge nos propres indigences, illusions et impuissances. Leur nombre et ainsi que leur diversité sont impressionnants, à la limite du vertige. Néanmoins, la radicalité et la résurgence inlassable et intempestive des mêmes impasses montrent réellement un tourment dont l'âme humaine n'arrive pas à se déprendre, mais dont la résolution est à chercher en elle.

2.1. *Le* Péri Archôn *ou une succession de chocs aporétiques*

2.1.a. *Les différents types d'apories*

Le *Péri Archôn* impressionne par la fonction dominante attribuée à l'aporie. À chaque niveau de notre parcours anagogique vers les ultimes réalités, l'exigence critique nous fait échouer invariablement sur une limite aporétique où se renversent nos discours et nos conceptions.

Dans un but volontairement déstabilisant, Damaskios exploite différentes figures aporétiques avec une systématique hors du commun. L'ensemble architectural du *Péri Archôn* nous met en présence d'un certain nombre d'apories qui se partagent en deux grands groupes.

Le 1er groupe rassemble deux sortes d'apories dites *au sens large* :

(i) Les *questions alternatives* : *A ou non-A*. Celles-ci sont principalement des *questions* laissées en suspens, mais dont un raisonnement finira par prédominer sur l'autre à l'issue d'une démonstration rigoureuse.

(ii) *Les questions embarrassantes* : « *A* ? ». Ce sont des apories formulées sous forme d'une problématique précise et pertinente que le chercheur doit et peut résoudre[29].

---

28 Damaskios, *De princ.*, II, 4, 6–8 R. / III, 173, 2–5 W.-C.

29 Voici quelques exemples parmi d'autres des questions portant sur l'Ineffable : « Alors,

Ce premier groupe d'apories est ce que Damaskios appelle les «ἀπορήματα», car elles recensent les difficultés appartenant en propre à un système de pensée précis, marquant ainsi ses propres déficiences, ses dilemmes, ses incertitudes, et ses limites internes concernant des points de doctrines. Soit elles reprennent les grandes interrogations du néoplatonisme laissées en suspens ou considérées comme mal interprétées, soit elles font jaillir de nouvelles questions en fonction de l'évolution et de l'approfondissement développé. Nous sommes évidemment très proches ici d'une diaporématique au sens aristotélicien. Ces apories se décomposent en trois phases:

Une étape «passive» qui équivaut à une interruption dans le cours de la réflexion philosophique;

Une étape «critique» où sont parcourues les difficultés que présentent soit les thèses des prédécesseurs, soit les thèses adverses, soit les doutes de l'auteur lui-même;

Une phase «active» où est résolue la difficulté.

Le 2ième groupe comprend cinq types d'apories dites *au sens strict*:

(iii) *La disjonction*: *il n'est pas plus vrai que A plutôt que non-A*. Cette aporie sous-entend l'égalité démonstrative des argumentations qui conduit à une ambivalence et à l'impossibilité d'un choix[30];

(iv) *La contradiction*: *A et non-A*. Cette aporie, que l'on appelle également *antinomie de raisonnement*, viole le principe de «non-contradiction».

(v) *L'exclusion*: *ni A ni non-A*. Cette aporie s'appuie sur la négation simultanée: «οὐδέ ... οὐδέ».

(vi) *L'antinomie sémantique*: *paradoxe du menteur*. Cette aporie apparaît lorsque le raisonnement contient en lui-même sa propre suppression.

---

le véritable ineffable, comme un mur d'enceinte, entoure-t-il l'exprimable tout entier, en haut dominant tout, et en bas posé au-dessous de tout comme une assise?», Damaskios, *De princ.*, I, 17, 9–10 R. / I, 24, 4–6 W.-C; ou encore «Alors proclamons-nous ce qui n'est d'aucune façon ni sous aucun rapport dans le délire de nos paroles?», Damaskios, *De princ.*, I, 16, 14–15 R. / I, 23, 1–2 W.-C; les dix questions «portant sur la division selon la manence, la procession et la conversion», Damaskios, *De princ.*, I, 175,26–178,7 R. / II, 139,11–143,4 W.-C. Des questions portant sur la causalité: «Qu'est-ce donc que la cause, et comment une certaine autre nature peut-elle être précontenue dans une autre? Pourquoi, en effet, la subsistence d'une chose n'est-elle pas cause d'une autre? Car nous voici rendus à celles des questions aporétiques qui sont déjà les plus anciennes», Damaskios, *De princ.*, I, 239, 7–9 R. / III, 14–17 W.-C.

[30] Ce genre d'apories est une manifestation sur le plan logique du οὐ μᾶλλον dont Sextus fait une des premières «expressions sceptiques», *Esquisses pyrrhoniennes*, Livre I, 187–209.

On parle alors d'autoréférentialité du raisonnement, puisqu'il ne se réfère plus à l'objet dont il voulait dire quelque chose, mais à son propre discours, en disant quelque chose de lui, à savoir qu'il se contredit.

(vii) *Le raisonnement ad infinitum.*

Ce second groupe d'apories comprend toutes les apories qui révèlent un *vice interne* dans le raisonnement, indépendamment de l'aspect doctrinal, même si cela a une indéniable influence sur lui. Les apories (iii), (iv), (v), (vi) et (vii), qui ne sont pas sans faire écho aux embarras pyrrhoniens[31], conduisent à ce que nous appellerions, pour emprunter un terme sceptique, *des raisonnements non concluants*, ἀσύνακτοι.

Or la marque caractéristique de ce type de non concluant est ce que Damaskios nomme techniquement περιτροπή, terme emprunté à Sextus Empiricus[32]. Ces cinq types d'apories (iii), (iv), (v), (vi) et (vii) sont autant de modalités de *rétorsion* ou *renversement* des raisonnements sur eux-mêmes. Rappelons que pour les sceptiques la περιτροπή est l'expulsion réciproque de deux arguments contraires[33]. Le terme technique de la περιτροπή est utilisé ici par Damaskios pour dénoncer l'impuissance des diverses stratégies dialectiques de l'âme dans sa tension vers les principes premiers.

2.1.b. *La* péritropê *: un outil emprunté aux sceptiques*

La *péritropê* est chez notre néoplatonicien l'image même de la puissance *destructrice* de l'aporie, manifestant à la fois les limites du langage et de la cognoscibilité des principes, comme de toute conversion intellectuelle vers eux. Damaskios est le seul parmi les néoplatoniciens à se servir d'une manière systématique et redondante de ce terme sceptique comme méthode d'encadrement concernant les implications du langage sur le principe indicible[34] et la dénonciation de l'illusion d'une métaphysique « dogmatique » des objets transcendants. Cette notion de *péritropê* est utilisée chez lui pour dénoncer le conflit de notre perspective dualisante avec la nature simple des principes premiers suressentiels et pour démontrer

---

[31] Les apories de Pyrrhon se présentent ainsi : il est donc préférable de dire de n'importe quelle chose : 1) n'est pas plus qu'elle n'est pas ; 2) à la fois est et n'est pas ; 3) ni elle est ni elle n'est pas.

[32] Sur l'histoire du terme *péritropê* dans le Scepticisme, cf. M. Burnyeat (1976), pp. 44–69.

[33] Cf. *supra*, pp. 29–30.

[34] Cf. A. Linguiti (1990), pp. 67–73 ; S. Rappe (2000), p. 209 et pp. 212–213.

l'inefficacité et l'invalidité de l'intellection humaine face à un Inconcevable transcendant, hors de portée de tout processus gnoséologique et linguistique[35].

Toutefois, l'usage systématisé et technique de la notion de περιτροπή ne fait pas pour autant de Damaskios un « néoplatonicien sceptique ». Certes, il utilise les stratégies aporétiques des sceptiques, l'efficacité de leurs méthodes, néanmoins sans partager leur vision philosophique[36]. S'il se sert

---

[35] En ce qui concerne cet arrière-fond sceptique de l'utilisation de la *rétorsion* chez Damaskios, cf. en particulier les travaux de S. Rappe (1998a), pp. 113 ss ; *ead.* (1998b), pp. 343 ss et *ead.* (2000), p. 203 (en se référant sur J. Annas et J. Barnes [1990], chap. 11). Mais la *rétorsion* telle qu'elle est utilisée par Damaskios ne vise d'aucune manière la dite *époché* sceptique, contrairement à ce que disent A. Linguiti (1990), p. 72 note 121 et S. Rappe (1998b), p. 347s et *ead.* (2000), p. 227. D'ailleurs c'est le terme de l'*endeixis*, qui apparaît dans le *Péri Archôn* plus qu'une centaine de fois, qui souligne le caractère allusif, indicatif et déictique de toute métaphysique. La *péritropê* damaskienne vise plutôt la possibilité un « saut » libérateur (provoqué par la purification des concepts et des pensées), quasiment à la manière d'une catapulte, sur un niveau supérieur ; elle ne se réduit donc pas à la suspension (de l'assentiment) face à un contenu d'opinions (cf. J. Combès [1984, [2]1993], p. 723). Damaskios' « dialectic, after all, is not directed to a destructive or sceptical end, but rather towards the purification of our concepts » (J.M. Dillon [1997], p. 375).

[36] Encore un mot concernant l'allusion à un soi-disant « scepticisme » damaskien. Dans ce contexte aporétique, la *péritropê* dans son ensemble et présentée ici apparaît dans un sens très « négatif ». En effet, cette rétorsion radicale nous dépossède effectivement de tout espoir de fonder une connaissance ou une saisie valide des principes, cf. Damaskios, *De princ.*, I, 7, 9–10 R. / I, 9, 1–3 W.-C. Peut-on alors parler d'une *épochê* sceptique concernant tout particulièrement ce troisième mode péritropique, la περιτροπὴ τῶν νοήσεων ? Est-ce ici un appel à suspendre tout jugement au point de laisser à jamais l'Origine hors de portée, au risque de ruiner la plus mystique de toutes les philosophies, celle de Platon ? La déclaration d'une Ἄγνοιά τε καὶ ἀφασία, cf. Damaskios, *De princ.*, I, 11,20 R. / I, 15,4 W.-C, a incité en effet certains spécialistes à interpréter le texte damaskien en ce sens (p.ex. R. Strömberg [1946], pp. 185 ss ; S. Rappe [1998b], pp. 362 ; *id.* [2000], p. 213 ; F. Trabattoni [2002], p. 490 ss ; D. Cürsgen [2007], pp. 315 ss). Damaskios reconnaît effectivement que tout système métaphysique qui prétend à la connaissance de l'Absolu est miné par un renversement de l'intérieur. Néanmoins, il ne se résigne pas à épouser une attitude intégralement sceptique. Car le silence que déploie la *péritropê* du *Péri Archôn* est un silence prometteur et non un silence clos sur lui-même. Dans ce texte apparaît *un sens positif, non sceptique*, au sens où la *péritropê* devient *une stratégie de dévoilement de l'Ineffable*. La tactique de Damaskios consiste en effet à exploiter cette notion de prime abord « négative » de manière à ce qu'elle devienne, paradoxalement, en son sommet un tremplin révélateur. L'âme humaine découvre dans le renversement même de sa pensée l'ombre de la présence de l'Origine. Damaskios dit en effet que la *péritropê* est « la démonstration, imaginée par nous, de ce dont nous parlons », *De princ.*, I, 15,23 R. / I, 21, 19–20 W.-C. : αὕτη ἐστὶν ἡ ἐμφανταζομένη ἡμῖν ἀπόδειξις οὗ λέγομεν. Limite éprouvée de la conscience humaine qui, dans sa suppression radicale et son silence final, s'oriente, de manière indicible et au-delà de toute pensée rationnelle, vers l'Origine : Οὐδὲ σαφῶς, ἀλλὰ δι'ἐνδείξεων, *De princ.*, I, 7, 7–8 R. / I, 8, 18–19 W.-C. Damaskios ajoute également que seul « par son renversement, le discours montre (ἀποφαίνει) que Celui-là est ineffable », *De princ.*, I, 18, 12–14 R. / I, 26, 3–5 W.-C. Par conséquent, on ne peut plus confondre la *péritropê* damaskienne avec l'ἐποχή des sceptiques pour qui la finalité n'est pas le dévoilement par défaut

de la *péritropê* d'une manière tout aussi percutante et systématique, c'est dans le but de clarifier une bonne fois pour toutes la valeur et la véracité de la relation entre l'intelligence humaine et la réalité principielle en tant que l'objet de sa quête, et non pour montrer l'invalidité et la stérilité d'une telle quête spirituelle de l'origine. L'aporie n'est déconstructive que pour devenir paradoxalement reconstructive, dans le sens où elle offre la possibilité d'une *perspective autrement*.

Nous dirions également que cette utilisation de la notion sceptique de la περιτροπή est une conséquence issue de l'influence doctrinale jambliquéenne à laquelle adhère Damaskios et qui semble la plus appropriée pour en parler. La *péritropê* manifeste pertinemment l'embarras de la pensée obligée d'exprimer la conception de la double antériorité des principes premiers : antériorité supra-ontologique et antériorité suprahénologique. En effet, à la tradition platonicienne (Plotin, Proklos) de la non-êtreté du principe premier, dénoncée dans la première hypothèse du *Parménide*, qui place l'Un au-delà de l'être[37], vient s'ajouter l'inédite conviction jambliquéenne pose l'Ineffable au-delà de l'Un lui-même[38]. La conséquence de ce redoublement est que l'Ineffable ou l'Origine absolue échappe *absolument* à la connaissance humaine. Ce qui implique que l'intellection (*noésis*) d'un tel principe totalement antérieur à tout, même à l'Un, est dialectiquement fallacieuse et stratégiquement illusoire. En ce sens, la περιτροπή désigne parfaitement le naufrage intégral, discursive et épistémique, de la pensée face à

---

d'un *Urgrund* silencieux antérieur à toute pensée (renversée sur elle-même), mais uniquement la suspension de tout assentiment en vue d'une ataraxie confortable, mais en un sens nihiliste. Damaskios au contraire, fonde l'aveu d'une exigence *supra-intellectuelle*, au sens où la *péritropê* nous propulse sur le seuil de l'évidence « mystique » du Principe, exprimable uniquement dans ce silence « extraordinaire » qui chante l'*au-delà de tout savoir*. Le sceptique vise l'abstinence de tout dogmatisme, alors que Damaskios vise un état métadogmatique. Le sceptique se maintient en retrait de toute pensée et le dernier néoplatonicien au-delà de toute pensée.

C'est la raison pour laquelle on peut conclure avec J. Combès (1981), p. 126 : « L'aporétisme de Damascius ne se présente pas […] comme un scepticisme détaché, ou même inquiet, à l'égard du dépôt sacré, et qui aboutirait à un athéisme larvé. Quand le ton laisse apparaître une certaine angoisse et perplexité, ce ne sont pas celles du doute, mais du tourment mystique sous le discours déchiré. » Et déjà A.-É. Chaignet arrivait à une conclusion analogue : « Et si on lui [sc. Damaskios] demandait pourquoi il se livre alors à l'étude de problèmes qui, par leur essence, doivent, de son propre aveu, rester éternellement sans réponse, il nous dit : que l'esprit humain est fait de telle sorte qu'il ne peut se délivrer de ce noble tourment, de cette inquiétude sacrée, de cette curiosité divine de pénétrer le mystère et le secret de la nature entière » (1898/1964), vol. I, p. XXIII en se référant sur Damaskios, *De Princ.*, I 275, 5–8 R. / III 92, 10–13 W.-C.

[37] Le τὸ μὴ ὄν ou le τὸ μόνον ἕν.

[38] Le rien, τὸ οὐδέν, ou le même pas un, τὸ οὐδὲ ἕν.

cette seconde transcendance. Ici la *péritropê* manifeste amplement et sans besoin d'aucun bavardage inutile et inconvenant l'anéantissement total de la pensée visant l'Ineffable.

Toutefois, d'une manière plus générale, le terme technique περιτροπή exprime l'aveu de l'*ôdis* avortée de l'âme concernant tout principe supra-essentiel et cela se manifeste au sein du *Péri Archôn* par le biais de trois modalités de περιτροπή :

1. Περιτροπὴ τῶν λόγων : ce renversement manifeste *la rétorsion de nos raisonnements* sous la forme des trois cas de figure « pyrrhoniennes » susmentionnés (iii), (iv), (v) et *du* raisonnement *ad infinitum* (vii).
2. Περιτροπὴ τοῦ λόγου : ce renversement concerne *la rétorsion du discours lui-même*, c'est-à-dire la destruction du langage[39], à la fois affirmatif et apophatique, en tant qu'entité linguistique non viable pour les principes premiers[40]. En outre, cela implique également que les noms qualifiant les principes premiers se découvrent être des *antinomies sémantiques* ou des *autocontradictions* et sont source de leur propre renversement[41], ce qui correspond particulièrement au type aporétique (vi).
3. Περιτροπὴ τῶν νοήσεων : ce renversement concerne *la rétorsion de la pensée elle-même*. Ici apparaissent la « démonstration » de l'impuissance gnoséologique de l'homme, le démantèlement de la connaissance et le renversement de toute anagogie gnoséologique, c'est-à-dire du reversement de toutes nos *pensées* ou *conceptions* concernant les principes supra-essentiels. En arrière-fond du renversement des raisonnements et des discours, c'est plus profondément la pensée humaine qui est remise en cause, prouvant ainsi que la racine de l'aporétique de la cognoscibilité des principes gît au cœur d'un conflit entre la nature de notre intellection et celle de l'objet qu'elle

---

39 M.-C. Galpérine (1971), p. 262.

40 Damaskios, *De princ.*, I, 46, 20–21 R. / I, 69,14 W.-C. : ὁ νόθος λογισμός, ὅ τε δι'ἀποφάσεων […] ; *De princ.*, I, 15,20 R. / I, 21,15 W.-C. : ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπόφασις λόγος τις, καὶ τὸ ἀποφατὸν πρᾶγμα. Cf. R. Mortley (1986), t. II, p. 125. : « Language can only provide linguistic products ; it cannot provide anti-language products » ; *De princ.*, I, 16, 13–14 R. / I, 22, 18–19 W.-C. : ταύταις μέντοι ταῖς ἀποφάσεσιν ἐπ'ἄπειρον ἀτεχνῶς οὐκ οἶδα ὅπως περιτρεπομέναις. Et s'il n'y a de lui aucun discours, εἰ δὲ μηδείς ἐστιν ἐκείνου λόγος, il est évident qu'il n'y a pas non plus de lui une négation, δῆλον ὡς οὐδὲ ἀπόφασις.

41 Damaskios, *De princ.*, I, 11–20 R. / I, 21, 3–14 W.-C. et *De princ.*, I, 15, 15–18 R. / I, 21, 8–12 W.-C. : ἐξῄρηται γὰρ ἀεί τινος τόγε ἐξῃρημένον καὶ οὐ πάντη ἐστὶν ἐξῃρημένον, ἅτε σχέσιν ἔχον πρὸς τὸ οὗ ἐξῄρηται, καὶ ὅλως ἐν προηγήσει τινὶ σύνταξιν. Εἰ οὖν μέλλοι τῷ ὄντι ἐξῃρημένον ὑποκεῖσθαι, μηδ'ἐξῃρημένον ὑποκείσθω.

prétend saisir. Comment la connaissance qui est relation et distinction peut-elle rejoindre ce qui est au-delà de toute division et dualité, de toute altérité et de toute relation, sans se retourner contre elle-même ? Autrement dit, le pivot de l'argumentation est de démontrer qu'un dilemme se manifeste entre la nature non duale du principe et la nature duale de la connaissance[42]. Si, comme le dit M.-C. Galpérine, « le vœu de la pensée est l'unité, mais la division est sa loi », la pensée se retourne contre elle-même dès qu'elle tente de penser ce qui est purement simple. Les termes qui désignent cet Un purement simple sont : τὸ ἁπλῶς ἕν ; οὐδὲν ἁπλούστερον ἐννοοῦμεν[43] ; πάντῃ ἓν καὶ μόνον ἕν[44] ; οὐ γὰρ ἔχει τινὰ διπλόην τὸ ἕν[45]. L'Ineffable est quant à lui « absolument au-delà du tout (τὸ δὲ πάντῃ ἐπέκεινα τῶν πάντων) », au-delà même de toute simplicité (οὐδ'ἁπλοῦν) sorte pure vacuité[46], réelle et non chimérique, manifeste le sens le plus radical de la περιτροπή.

2.1.c. *Les évènements aporétiques*

Damaskios pousse l'aporétisme à sa radicalité maximale en soumettant les notions métaphysiques fondamentales du néoplatonisme à l'épreuve de leur cohérence. Les apories, étant le lieu dynamique et révélateur du rapport de l'âme humaine avec les principes premiers, constituent à quelques niveaux que ce soit des *évènements privilégiés* pour le philosophe. Le *Péri Archôn* est ponctué d'innombrables moments de ce type, liés les uns aux autres, emboîtés parfois les uns dans les autres comme des poupées russes, moments souvent uniques, mais aussi se répétant inlassablement à travers les mêmes dilemmes, donnant l'impression au lecteur de traverser un labyrinthe sans fin.

Toutefois, tous ces évènements aporétiques ont un sens. Car l'entièreté du texte de Damaskios repose sur une interrogation inévitable pour toute âme néoplatonicienne confrontée à la problématique des principes : *comment* saisir *authentiquement* l'Origine ? Autrement dit, comment dépasser les limites de notre pensée et comment s'approcher véritablement des

---

42 « La connaissance se trouve dans les choses écartées les unes des autres (ἐν τοῖς διεστῶσιν ἀπ' ἀλλήλων) ou d'elle-même (ἢ ἀφ'ἑαυτῶν) et dans les deux cas (καὶ) séparées dans une altérité (ἑτερότητι διειλημμένοις) ; sans altérité, il ne saurait y avoir ce qui est connaissant, ce qui est connu et ce qui est intermédiaire, à savoir la connaissance », Damaskios, *De Princ.*, I, 179, 19–21 R. / II, 145, 14–17 W.-C. ; Damaskios, *De Princ.*, I, 53, 17–18 R. / I, 80,18 W.-C.

43 Damaskios, *De Princ.*, I, 63, 4–5 R. / I, 94, 20–21 W.-C et I, 4,16 R. / I, 5, 1–2 W.-C.

44 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 4,16 R. / I, 5,2 W.-C.

45 Damaskios, *De Princ.*, I, 14, 18–19 R. / I, 19,20 W.-C.

46 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 37,19 R. / I, 54,23 W.-C.

principes sans sombrer dans l'illusion d'une solution en réalité inadéquate ? La présence et le nombre incalculable d'apories suffissent à eux-mêmes pour légitimer cette interrogation qui sert de trame au traité.

Mais cette interrogation prend appui sur une autre question, plus fondamentale : *pourquoi* apparaît-il un conflit entre notre pensée et la notion principe ? La première aporie « sans solution » qui amorce le traité, la plus radicale et la plus déstabilisante de toutes, met directement le doigt sur cette problématique centrale, posant d'emblée les bases d'un examen de fond sur les rapports de l'intellection humaine avec les principes premiers. Le *Péri Archôn* apparaît alors comme une gigantesque entreprise qui va tenter d'exhumer des profondeurs cachées de l'hypostase humaine les rouages et les mécanismes, les lois de la pensée humaine lorsqu'elle est confrontée à ces « objets » particuliers que sont les principes suressentiels. De cette aporie radicalement initiatrice vont surgir tous les autres dilemmes qui vont un par un mettre au jour les diverses limites que rencontre la pensée humaine dans cette quête périlleuse : le rapport de l'un à la pluralité et de la pluralité à l'un, la naissance des mondes et la procession, la conversion et la participation, et ainsi de suite ...

L'entreprise se veut à la fois globale, exhaustive et ciblée. Et bien que le plan du texte ne soit pas apparent, le *Péri Archôn* peut se découper selon un ordre réfléchi où chaque chapitre désigne, comme le dit M.-C. Galpérine, des « régions métaphysiques » avec leur lot d'apories[47].

Comme nous venons de le dire, le *Péri Archôn* de Damaskios s'ouvre sans préambule[48] sur une aporie, la plus radicale de toutes : celle du *Principe absolu du tout absolu*. En ces toutes premières pages de son traité, la conviction jambliquéenne de Damaskios est postulée : l'Un n'est pas le premier mot de la métaphysique ; il y a encore une vérité qui le transcende – infiniment. C'est le Rien suprême et absolument obscur, les Ténèbres prodigieuses, vertigineuses, au-delà de toute excellence, au-delà même de l'Un pur. L'homme s'élance de l'immensité océanique des choses multiples sur

---

[47] Cf. M.- C. Galpérine (1987), pp. 23–25.

[48] Était-ce vraiment le premier mot qui inaugurait cette œuvre dont nous est parvenu un début malheureusement incomplet ? Damaskios a-t-il rédigé une prière ou un hymne en début de ce texte, comme c'est l'usage chez les néoplatoniciens, et dont le but est de s'attirer la bienveillance des Dieux « pour qu'ils allument en nos âmes la lumière de la vérité », Proklos, Théol. plat., I, 7, 17–18, et dont le souci est de garder la bienséance qui veut que tout travail sur les réalités premières débute par la piété ? Nul ne pourra le savoir. Toujours est-il que le tout premier mot πότερον (... ἤ) qui « initie » la lecture nous place d'emblée face à l'aporie dont on pressent qu'elle inaugure le jeu cruel qui va suivre. Nous sommes tout de suite plongés dans l'embarras le plus serré. Notre prétention de remonter vers les tout premiers principes se trouve déjà paralysée dès les premières lignes.

laquelle il vogue quotidiennement vers la source unique et étroite d'où tout semble jaillir, pour s'apercevoir en fin de compte qu'il n'y a pas même pas de source qu'il soit possible de *concevoir*.

La question de l'Origine de toutes choses se renverse sur elle-même dès que l'on cherche à l'atteindre par la pensée humaine. La *péritropê* est le premier rendez-vous du lecteur et apparaît dans ce que l'on appelle la *première aporie*[49]. Si cette aporie est au fondement de toutes les autres apories qui vont suivre, c'est parce qu'elle annonce, certes d'une manière radicale, voir paradigmatique, la tyrannie de la dualité qui gouverne notre intelligence et qui est source de l'ensemble des apories. Sur le miroir qu'est cette première aporie se reflète l'oscillation titanesque de notre âme, son amour pour l'unité, mais sa passion pour la division.

Voici le texte grec de cette aporie inaugurale[50] suivi de la traduction :

> Πότερον ἐπέκεινα τῶν πάντων ἐστὶν ἡ μία τῶν πάντων ἀρχὴ λεγομένη, ἤ τι τῶν πάντων, οἷον κορυφὴ τῶν ἀπ'αὐτῆς προϊόντων ; καὶ τὰ πάντα σὺν αὐτῇ λέγομεν εἶναι, ἢ μετ'αὐτὴν καὶ ἀπαὐτῆς ;
>
> Εἰ μὲν γὰρ τοῦτο φαίη τις, πῶς ἄν εἴη τι τῶν πάντων ἐκτός ; Ὧν γὰρ μηδ'ότιοῦν ἄπεστι, ταῦτα πάντα ἁπλῶς· ἄπεστι δὲ ἡ ἀρχή· οὐκ ἄρα πάντα ἁπλῶς τὰ μετὰ τὴν ἀρχήν, ἀλλὰ παρὰ τὴν ἀρχήν. Ἔτι δὲ τὰ πάντα πολλὰ βούλεται εἶναι πεπερασμένα· τὰ γὰρ ἄπειρα οὐκ ἂν εἴη πάντα ἀπαρτί. Οὐδὲν ἄρ' ἔξω φανεῖται τῶν πάντων· ὅρος γάρ τις ἡ παντότης καὶ ἤδη περίληψις, ἐν ᾗ ἡ μὲν ἀρχὴ πέρας τὸ ἄνω, τὸ δ'ἀπ' ἀρχῆς ἔσχατον πέρας τὸ κάτω· πάντα ἄρα μετὰ τῶν περάτων. Ἔτι δὲ ἡ ἀρχὴ συντέτακται τοῖς ἀπὸ τῆς ἀρχῆς· ἐκείνων γὰρ ἀρχὴ λέγεταί τε καὶ ἔστι· καὶ τὸ αἴτιον δὴ τοῖς αἰτιατοῖς, καὶ τὸ πρῶτον τοῖς μετὰ τὸ πρῶτον. Ὧν δὲ μία σύνταξις πολλῶν ὄντων, ταῦτα πάντα λέγομεν· ὥστε ἐν τοῖς πᾶσι καὶ ἡ ἀρχή. Καὶ ὅλως πάντα λέγομεν ἁπλῶς ὅσα καὶ ὁπωσοῦν ἐννοοῦμεν, ἐννοοῦμεν δὲ καὶ τὴν ἀρχήν. Καὶ τοίνυν εἰώθαμεν πᾶσαν λέγειν πόλιν, ἄρχοντα καὶ ἀρχομένους, καὶ πᾶν γένος, τόν τε γεννήτορα καὶ τοὺς γεννηθέντας.
>
> Εἰ δὲ πάντα μετὰ τῆς ἀρχῆς, οὐκ ἂν εἴη τι ἡ ἀρχὴ πάντων, συνειλημμένης ἐν τοῖς πᾶσι καὶ τῆς ἀρχῆς· ἡ ἄρα μία τῶν πάντων σύνταξις, ἣν πάντα φαμέν, ἄναρχός ἐστι καὶ ἀναίτιος, ἵνα μὴ ἐπ'ἄπειρον ἀνίωμεν. Ἀλλὰ μὴν δεῖ γε πᾶν ἢ ἀρχὴν εἶναι ἢ ἀπ'ἀρχῆς· καὶ τὰ πάντα ἄρα ἢ ἀρχή ἐστιν ἢ ἀπ'ἀρχῆς. Ἀλλ'εἰ μὲν τοῦτο, οὐκ ἂν εἴη σὺν τοῖς πᾶσιν ἡ ἀρχή, ἀλλ'ἔξω τῶν πάντων, ὡς ἡ ἀρχὴ τῶν ἀπ'αὐτῆς· εἰ δ'ἐκεῖνο,

---

[49] Concernant cette première aporie, cf. aussi E. Bréhier (1919), pp. 443–475 (= id. [1955], pp. 248–283) ; A. Bonetti (1980), pp. 3–30 et 195–223 (part. pp. 213 ss) ; L. Brisson (1997), pp. 291–293 ; L. Couloubaritsis (1998), pp. 803 ss ; J.M. Dillon (1996), pp. 120–129 ; J. Halfwassen, (1999), pp. 525 ss ; A. Linguiti (1988), pp. 95–106 ; D. O'Meara (2001), pp. 184–194 ; L. Kolakowski (1989), pp. 52–58 ; S. Rappe (2000), pp. 204 ss. ; F. Trabattoni (2002), pp. 477–494 ; D. Cürsgen (2007), pp. 315 ss, etc.

[50] Damaskios, De princ., I, 1,4–2,16 R. / I, 1,4–2,20 W.-C. Le texte grec retranscrit ici est celui de l'édition critique établie par L.-G. Westerink dans la collection Budé des Belles Lettres (1986).

τί ἂν εἴη ἀπὸ τῶν πάντων προϊόν ὡς ἀπ᾽ἀρχῆς καὶ ἔξω τῶν πάντων ἐπὶ τὰ κάτω ὡς τῶν πάντων ἀποτέλεσμα; καὶ τοῦτο γὰρ ἐν τοῖς πᾶσιν· οὐδὲν γὰρ ἀφίησιν ἡ τῶν πάντων ἁπλῶς ἔννοια· τὰ ἄρα πάντα οὔτε ἀρχή οὔτε ἀπ᾽ἀρχῆς.

Ce qu'on appelle le principe unique du Tout[51] *est-il au-delà du Tout, ou bien est-il quelque chose du Tout comme le faîte des réalités qui procèdent du principe ? Et disons-nous que le Tout est avec le principe, ou bien après lui et à partir de lui ?*

Dans ce dernier cas, comment quelque chose pourrait-il être hors du Tout ? Car ce à quoi rien ne manque, c'est cela un Tout pur[52]*. Or le principe manque. Par conséquent, ce qui est après le principe n'est pas le Tout pur, mais le tout*[53] *à l'exception du principe.*

De plus, le Tout veut être une pluralité limitée[54]*; car l'illimité*[55] *ne saurait être exactement le Tout. Par conséquent, hors du Tout rien ne se manifestera. Car la totalité est une sorte de borne et déjà un enveloppement dans lequel, d'un côté, le principe est la limite supérieure et de l'autre côté, ce qui, à partir du principe, vient en dernier est la limite inférieure. Par conséquent, le Tout est avec ses limites.*

De plus, le principe est coordonné aux choses qui viennent du principe, car c'est d'elles qu'il est dit principe et qu'il l'est réellement[56]*; et, de même, le causant est*

---

[51] Cette expression τῶν πάντων peut être traduite par « toutes choses » ou par « Tout ». Ce τὰ πάντα signifie ici l'ensemble qui comprend toutes les réalités, même le principe et la matière ou « l'ensemble intégral de toutes choses », ce qui sera précisé par la suite. Il intègre absolument toutes choses sans rien laisser au-dehors.

[52] Cette expression πάντα ἁπλῶς désigne directement le Tout au *sens absolu*, à la fois simple et pur, c'est-à-dire indéterminé, et à la fois comme le plus enveloppant, englobant et universel, c'est-à-dire comme « l'ensemble intégral de toutes choses ».

[53] Ce tout n'est par conséquent plus le Tout absolu.

[54] L'expression πολλὰ πεπερασμένα traduit un « ensemble de plusieurs limités », d'où l'idée d'une pluralité limitée. C'est toujours le problème de la traduction en français de certains neutres pluriels, comme celui de πάντα que l'on peut transcrire par « toutes choses » ou par « Tout ».

[55] Même problème avec le terme τὰ ἄπειρα qui signifie un « ensemble de choses illimitées », d'où l'illimité.

[56] Depuis Plotin (et c'est à Plotin que pense ici Damaskios), nous pensons le principe comme totalement séparé et antérieur à ses dérivés. La pensée ne peut pas concevoir un Principe qui ne soit pas transcendant, « car il faut qu'il y ait une réalité qui soit, de toutes, la plus indépendante, la plus autosuffisante, la plus dépourvue de besoin », cf. Plotin, *Enn.*, V 4 [7], 1; VI 9 [9], 6. Or Damaskios critique cette *autarcheia* principielle. Il considère qu'un principe est principe s'il l'est *de* quelque chose. Ce '*de*' implique qu'il n'est pas absolument retranché de ses effets, ou parfaitement transcendant. Damaskios reconnaît certes la dépendance de l'effet vis-à-vis de sa cause, mais également la dépendance du principe vis-à-vis de ses effets. Toute antériorité est *également*, mais à un autre titre, dépendante de ce qui la suit. Notons que Damaskios poursuivra cette remise en cause de l'autarcie de l'Un dans son traité « essai de remontée vers le principe » (titre donné dans l'édition W.-C.) où il montrera le statut besogneux de l'Un lui-même vis-à-vis de ce qui vient après lui , cf. Damaskios, *De princ.*, I, 26, 1–7 R. / I, 37,20–38,3 W.-C. : Ἀλλ᾽εἰ ἀληθῆ καὶ οὕτως ταῦτα ἐπὶ τοῦ ἑνός, ἐνδεὲς ἂν

coordonné aux causés et le premier aux choses qui viennent après le premier. Or la pluralité des choses dont il y a une unique coordination, voilà ce que nous appelons Tout, de sorte que dans le Tout même le principe y est compris. Et, d'une manière générale, nous appelons Tout au sens pur tout ce que nous concevons sous quelque mode que ce soit, or nous concevons aussi le principe. Et, c'est pourquoi nous avons l'habitude d'appeler « toute la cité », celui qui commande et ceux qui sont commandés, et « toute la lignée », le père de la lignée et ceux qu'il a engendrés.

Par ailleurs, si le Tout était avec le principe, le principe du Tout ne serait être quelque chose de distinct, puisque le principe lui aussi serait ramassé dans le Tout. Par conséquent, la coordination unique de toutes choses[57]*, que nous appelons le Tout, est sans principe et sans cause, si nous ne voulons pas remonter ad infinitum.*

Cependant, il faut qu'un tout soit ou principe ou issu d'un principe[58]*; par conséquent, le Tout, lui aussi, est ou bien principe ou bien issu d'un principe (ii). Mais dans ce dernier cas, le principe ne serait pas avec le Tout, mais en dehors du Tout, en tant que le principe est en dehors des réalités qui viennent après lui. Et dans le premier cas, qu'est-ce qui pourrait procéder du Tout, comme d'un principe, et sortir du Tout vers en bas, comme un effet du Tout ? Car cet effet aussi doit être inclus dans le Tout ; puisque la notion de Tout au sens pur ne laisse rien échapper. Par conséquent, le Tout n'est ni principe, ni issu d'un principe.*

Pour comprendre cette aporie initiale, il faut concevoir dans toute sa rigueur la signification profonde du terme τὰ πάντα, qui revient maintes fois dans le *Péri Archôn*. Cette notion fondamentale s'inscrit dans l'exigence d'une totalisation radicale, c'est-à-dire intégrale, de la notion plus traditionnelle du ὅλον (une totalité de parties multiples). Elle s'annonce comme l'enveloppement (περίληψις)[59] le plus exhaustif et universel que l'on peut concevoir par la pensée. Ce qu'il y a de si particulier dans la conception du Tout damaskien

εἴη καὶ οὕτω τῶν μεθ' ἑαυτό, κατά γε ταῦτα ἃ προστίθεμεν αὐτῷ καὶ ὁπωσοῦν· ἥ τε γὰρ ἀρχὴ τῶν ἀπ'ἀρχῆς, καὶ τὸ αἴτιον τῶν αἰτιατῶν, καὶ τὸ πρῶτον τῶν μετ'αὐτὸ τεταγμένων ἐστί τε καὶ λέγεται, ἔτι δὲ τὸ ἁπλοῦν κατὰ ἄλλων ὑπεροχήν, καὶ τὸ κράτιστον κατὰ τὴν πρὸς τὰ κρατούμενα δύναμιν, καὶ τὸ ἀγαθόν τε καὶ ἐφετὸν καὶ σωστικὸν τῶν σωζομένων καὶ ἐφιεμένων ἐστί.

57 La σύνταξις exprime la « systémique » d'une totalité en tant que système achevé et dynamique. Platon s'en explique avec l'image de la communauté de l'âme et du corps, puisque l'âme souffre tout entière de la blessure du doigt, par le fait qu'il y a une coordination une et unique des éléments qui forment une entité totale et indivise, Platon, *Rép.*, V, 462 *c*13. Plotin, *Enn.*, II 3 [52], 7.14–18, explique également que la μία σύνταξις est l'intégration de toutes les parties, soit dans l'individu, soit dans l'univers, sous un principe unique qui fait que tout « conspire », σύμπνοια. Dans un système clos ou « avec ses limites », tous ses composants dépendent les uns des autres. L'unité de principe unifie les parties multiples de l'ensemble, animal ou univers, et en fait un être unique. Chez Plotin cette notion d'unique coordination est la condition de possibilité de l'augure et de la prédiction par les astres.

58 Rappel d'Aristote, *Physique* III, 203 *b*6 : ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς.

59 Damaskios, *De princ.*, I, 1,12 R. / I, 1,14 W.-C.

est que la notion de τὰ πάντα et surtout celle de τὰ πάντα ἁπλῶς – c'est-à-dire l'idée pure du Tout absolu qui ramasse tout en lui-même –, comprend tout sans rien exclure. Donc font partie intégrante de cette idée de Tout l'Un, le sommet des réalités ainsi que la matière, l'ultime soupir de l'immense procession des choses, de même le non-étant et l'étant. Τὰ πάντα ἁπλῶς est la réalité la plus enveloppante, la plus intégrante et absorbante (ὧν γὰρ μηδοτιοῦν ἄπεστι, ταῦτα πάντα ἁπλῶς)[60]. Cette conception absolutisée du tout sert de fondement à cette première aporie. La pensée fait du « tout » une notion fondamentale et primordiale qui prévaut par son extension radicale et son enveloppement intégral sur celle de principe. Alors que le μία τῶν πάντων ἀρχή est l'idée pure de cause, le τὰ πάντα (ἁπλῶς) est l'idée pure du tout.

La position initiale de la notion de « Tout absolu » va interférer avec celle du « principe absolu transcendant ». Le Tout, étant l'enveloppement le plus universel, absorbe le Principe et dénie sa transcendance *à priori*. Nous ne pouvons plus comprendre le Principe, source de toutes choses, comme nécessairement distinct, indépendant et au-delà de la *réalité* « tout » qu'il engendre. Audacieuse s'il en est, cette conception bouleverse non seulement nos habitudes de penser plotiniennes qui exigent la parfaite autarcie du principe, mais, en arrière-fond, elle s'attaque en réalité à l'un des grands axiomes de la pensée grecque, celui qui considère que « la perfection est de se suffire »[61] : l'*autarcheia*. Car pour Damaskios, il ne saurait y avoir de transcendance absolue. Toute transcendance est déjà une relation[62] : transcendance *par rapport à* … au même titre que tout principe est principe *de* …

Ce débat, ou plutôt ce dilemme entre tous, n'est peut-être pas nouveau, car nous en trouvons la réflexion dans le *Commentaire anonyme du Parménide*. L'auteur encore inconnu[63] de ce texte pose avec la même audace le problème de concevoir ensemble le principe unique de toutes choses selon son ὕπαρξις et selon son ἐνεργεία[64]. Selon le point de vue de sa subsistence, le principe est un, simple et incoordonné (ἄσχετον διαμένειν πρὸς τὰ

[60] Damaskios, *De princ.*, I, 1, 7–8 R. / I, 1,9 W.-C.
[61] M.-C. Galpérine (1987), p. 29.
[62] Selon M.-C. Galpérine (loc. cit.), la première aporie est inspirée par Porphyre qui dénonce la contradiction impliquée dans celle d'un et de tout.
[63] Sur la discussion concernant l'identification de l'auteur du *Commentaire anonyme* (encore en débat), cf. P. Hadot (1961), pp. 410–438 (= id. [1999a], pp. 281–316) ; id. (1966), pp. 127–163 (= id. [1999a], pp. 317–353) ; id. (1968a), vol. I., pp. 102–143 pour le Commentaire anonyme ; G. Bechtle (1999b) ; id. (2000), pp. 393–414 ; K. Corrigan (2000), pp. 141–177, etc.
[64] *Commentaire anonyme du Parménide*, XIV, 5–8.

μετ'αὐτὸν καὶ δι' αὐτὸν ὑποστάντα)[65], mais du point de vue de sa puissance, il est producteur et déjà coordonné[66]. L'auteur anonyme oppose ici la notion de transcendance absolue du principe unique à celle, non moins vraie, de sa relation ou immanence en tant qu'il est déjà relatif à ce qui est issu et subsiste de lui et par lui. Par conséquent, le principe est tiraillé entre son aspect absolu et son aspect relatif, entre sa transcendance et son immanence. Ce qui lui fait dire que « ce *lui-même* diffère pourtant de soi ('τὸ αὐτὸ τοῦτο' … ἑαυτοῦ διαφέρει) »[67].

D'abord, notre pensée enfante la notion la plus vénérable, celle du Tout intégral (πάντα ἁπλῶς). Mais elle s'aperçoit immédiatement que, conformément à la notion même de Tout absolu, tout principe, quel qu'il soit, devra être inclus dans le Tout. Donc le Principe du Tout sera un τι τῶν πάντων. En effet, le Tout au sens strict est ce à quoi rien ne fait défaut. Or poser un principe transcendant au Tout lui-même, c'est exclure quelque chose du Tout. Et dans ce cas, le Tout n'est plus vraiment tout, mais un tout partiel, à savoir le tout à l'exception du principe. Il est impérativement impossible de concevoir le Tout intégral *à côté* (παρά), de son propre principe. De plus le Tout ne peut-être le Principe, parce qu'en tant que principe, il engendrerait un dérivé qui se trouverait en deçà et hors du Tout. Ce qui est encore impossible et pour les mêmes raisons que précédemment. Donc nous condamnons le Tout à n'avoir aucun Principe. Et si le Tout est privé de principe, il n'est pas. Car toute chose est soit principe, soit issue d'un principe[68]. On ne peut contredire Aristote. Or les choses sont *là* ; nous savons que le Tout existe. On constate donc que la notion de Tout absolu s'oppose à la notion de Principe transcendant du Tout lui-même. D'autre part, si le principe est compris dans le Tout, le principe est-il encore principe ? Le principe n'exige-t-il pas cette dignité autarcique et cette perfection qui le fait subsister antérieurement et être transcendant à ses propres dérivés ? Or nous avons vu qu'il est impossible que le Principe soit transcendant au Tout. Ainsi penser le Tout absolu, c'est exclure le Principe et penser le Principe c'est renier le Tout lui-même. Voilà l'aporie radicale dans laquelle notre âme s'embourbe : le Principe ne peut-être ni hors du Tout ni dans le Tout, et le Tout ne peut procéder d'un principe ni être le Principe. L'aporie finit sur ces mots qui tombent comme un couperet : « τὰ ἄρα πάντα οὔτε ἀρχή, οὔτε ἀπ' ἀρχῆς »[69].

---

65 *Commentaire anonyme du Parménide*, IV, 1–19.

66 *Commentaire anonyme du Parménide*, XIV, 18–21.

67 *Commentaire anonyme du Parménide*, XIV, 5–6.

68 Aristote, *Phys.*, III 203 *b*6 : ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς. On verra dans la suite de l'aporie qu'Aristote a plus d'autorité que Plotin.

69 Damaskios, *De princ.*, I, 2,16 R. / I, 2,20 W.-C.

Le Tout absolu implique un principe radical que l'on ne peut saisir sans se contredire. La pensée humaine ne peut franchir le seuil de la totalité intégrale de toutes choses sans s'anéantir elle-même. Et pourtant l'exigence réunie de ces deux absoluités serait nécessaire pour résoudre la question de l'Origine, mais elle s'avère impensable quand ces deux notions absolues de « Principe » et de « Tout » sont posées dans leur interrelation. Elles éclatent et renversent le discours. Nous ne pouvons apporter une solution dialectique à la question du *Principe absolu du Tout absolu*.

Ce que tente de montrer cette aporie est que les exigences les plus hautes de la pensée, le simple, le singulier et l'universel, la totalité sont irrévocablement inconciliables pour la pensée qui est nôtre. Le tout n'est plus le tout, s'il dépend d'un principe antérieur et en dehors de lui ; et le principe n'est plus principe, s'il est sans relation avec ce qu'il engendre. On ne peut ni les concevoir, ni les définir, ni penser leur relation, sans les confondre ou sans les opposer. Rien ne résiste à un tel dilemme. En un clin d'œil toute notre gesticulation métaphysique à l'égard cette exigence de l'Origine est broyée sans concession et engloutie dans la gueule béante de l'aporie la plus redoutable qui soit. Car elle dépouille totalement la raison de toutes solutions valables et répudie tous les arguments possibles. Elle casse d'un coup sec toute voie cataphatique comme apophatique, toute prétention à la connaissance, toute dialectique. Elle renverse violemment toute pensée et tout discours avec une puissance herculéenne. Les mots et les concepts n'ont plus de sens, tout ce concert d'intelligence semble être devenu une vaine rapsodie. Tout est réduit au silence

Le tourment métaphysique le plus haut, celui de la saisie du principe absolu, prend ainsi corps sur cette toute première antinomie où les deux notions les plus fondamentales de l'intelligence humaine, la notion de « principe » et celle de « tout », se croisent et tentent de s'unir, mais s'affrontent finalement et inlassablement au sein de la pensée humaine. Suite à cette aporie initiale, découlera un nombre effrayant d'apories, souvent redondantes, donnant l'impression que le *Péri Archôn* n'est qu'à lui seul une immense aporie qui se déroule d'un unique élan initial et ininterrompu de questions et de réponses, souvent trahies, que l'âme se pose à elle-même face à l'idée l'origine.

Nous tenons donc à mentionner et présenter dans le tableau ci-dessous une succession de chocs aporétiques soigneusement sélectionnés et servant de bases à nos chapitres ultérieurs. Nous considérons ce choix d'apories comme le plus significatif concernant la dénonciation de la tyrannie de la division et de la dualité de notre âme comme source de notre conflit avec la simplicité des principes premiers.

Tableau n° 1 : Les principales apories du *Péri Archôn* dévoilant la dualité de la pensée humaine

1. Apories portant sur l'opposition des notions métaphysiques fondamentales – Inconciliation des notions « un » et « tout »

Du principe absolu du tout absolu *I, 1,4–2,16 R. / I, 1,4–2,20 W.-C.*	***La première aporie du traité*** : voir ci-dessus pp. 43–45.
Les principes premiers conçus comme tout exigent un autre principe *I, 3, 8–13 R. / I, 3, 18–25 W.-C.*	***Deuxième aporie fondamentale*** : l'Unifié et l'Un sont les principes coordonnés de leur totalité respective et sont également des touts d'une manière simple et indivisible. Mais puisque le Tout, formé de la réunion de ces « principes-tout », exige un principe incoordonné et antérieur, quel sera alors le principe antérieur au Tout ? On retombe sur le dilemme insoluble de la première aporie.
Dualisation de l'Un en « un » et « tout » *I, 3,13–4,5 R. / I, 3,25–4,12 W.-C.*	***Troisième aporie fondamentale*** : présente une contradiction entre les notions d'« un » et de « tout », c'est-à-dire entre l'idée de simplicité et de pluralité, entre celle de singularité et celle d'universalité.
La simplicité de l'Un opposée à la pluralité du tout *I, 59, 21–23 R. / I, 90, 1–3 W.-C.*	***Quatrième aporie fondamentale*** : dénonce la difficulté pour notre pensée de faire coïncider la notion d' « un » et celle de « tout ». La conception de l'Un comme tout introduit en l'Un une dualité qui le contraint à n'être plus pensable comme *Un-seulement-un*. Donc il faut qu'à l'Un-tout précède l'Un pur. Or on a dit que l'Un pur est justement *Un-tout-avant tout*, donc également tout. Alors il faut poser avant l' *Un-tout-avant-tout*, un *Un-seulement-un* antérieur, ce qui est absurde et nous fait courir à l'infini.

Impossibilité de penser l'Un comme tout *I, 61, 19–23 R./I, 92, 16–21 W.-C.*	***Cinquième aporie fondamentale***: variante de la précédente, elle reprend la même problématique: difficulté pour la pensée humaine de concevoir ensemble en une pure coïncidence, c'est-à-dire sans opposition, d'une manière non duale[70], les deux notions fondamentales «un» et «tout», «simplicité» et «pluralité», «un» et «non-un».

2. Apories portant sur la cognoscibilité des principes premiers Critique de la connaissance

2.1. Aporétique de la connaissance et de l'inconnaissance de l'Ineffable

Impossibilité de poser l'inconnaissance absolue de l'Ineffable *I, 9, 11–24 R./I, 11,17–12,12 W.-C.* *I, 14, 25–28 R./I, 20, 5–9 W.-C.*	Rejet de la possibilité d'affirmer l'inconnaissance absolue de l'Ineffable, la connaissance ou l'ignorance d'une telle incognoscibilité et impossibilité de la négation de sa cognoscibilité.
Exclusion de toute démonstration d'une caractéristique de l'Ineffable *I, 11, 16–17 R./I, 14, 20–21 W.-C.*	L'Ineffable n'étant même pas soupçonnable (ὑπονοητὸν), on ne peut rien affirmer de lui, ni qu'il est connaissable, ni qu'il est inconnaissable, ni qu'il est soupçonnable ou insoupçonnable. Rejet de toutes notions.
L'Ineffable rejette toute opinion *I, 11,20–12,1; 12, 2–4; 12, 15–24 R./I, 15, 6–7; 15, 9–12; 16, 5–17 W.-C.*	Toute opinion[71], toute négation de cette opinion et toute privation abaissent l'Ineffable dans la sphère ontologique et renverse le discours sur lui-même.

[70] On peut parler ici d'un non-dualisme dans le sens donné par S. Rappe (2000), p. 202: «By 'non-dual' in this context, I mean that for Damascius' philosophy, a certain perspective remains operative and conditions any statement maêde about the nature of reality. This perspective is perhaps best expressed by Damascius when he writes: 'As many things as constitute the multiplicity in a divided mode, the One is all of these things before its division … The One dissolves all things by means of its own simplicity and it is All things before [they are] all things.' (*De Princ*., I, 17,13 ss R./I, 24,11 ss W.-C.)».

[71] Cette aporie peut nous paraître étrange: pourquoi oser demander si l'Ineffable est un objet d'opinion. Car le lecteur pressent déjà que cela ne peut-être le cas. Pourquoi donc poser cette problématique? Parce que Damaskios, conscient du «danger du néant» qui guette son Ineffable qui transcende toute ὕπαρξις, veut mettre un terme au risque que court l'exigence d'un tel Ineffable. En effet, son absolue extraterritorialité par rapport au Tout, donc sa «position» hors du Tout, menace l'Ineffable d'être confondu avec le néant par défaut qui n'est que pure impossibilité, pure chimère, un nom vide ou un concept limite. Or cette prééminence d'un Non-Être comme principe de l'Être est une des exigences les plus difficiles à admettre et d'aucuns tombent facilement dans le piège d'une confusion instinctive avec le néant comme chute en deçà du Tout. Car cette compréhension que l'Être

2.2. Aporie principale de la connaissance et de l'inconnaissance de l'Un
I, 42,11–49,2 R. / I, 62,18–74,2 W.-C.

Introduction *I, 42, 13–15 R. / I, 63, 1–3 W.-C.*	Si l'Un est sous quelque rapport connaissable ou s'il est absolument inconnaissable.
Arguments en faveur de la cognoscibilité de l'Un	
1. *I, 42,15–43,8 R. / I, 63,4–64,7 W.-C.*	1. La méthode des contractions
2. *I, 43, 9–21 R. / I, 64, 8–24 W.-C.*	2. L'analogie et les négations
3. *I, 43,21–44,19 R. / I, 65, 1–10 W.-C.*	3. La contraction et la connaissance unitaire
4. *I, 44,19–45,11 R. / I, 66,12–67,12 W.-C.*	4. L'un déterminé
5. *I, 45, 12–16 R. / I, 67, 13–18 W.-C.*	5. L'Un comme tout

---

surgit spontanément du Rien n'était pas aussi facilement et rapidement acceptée par les autres courants philosophiques de l'Antiquité (cf. J.-M. Narbonne [2001]). Damaskios est parfaitement conscient de cet enjeu : « C'est aussi pourquoi nous sommes complètement renversés vu que nous n'avons aucun contact avec lui, attendu qu'il est même rien, ou plutôt qu'il n'est même pas cela, le rien. Il est *ce-qui-n'est-absolument-pas-sous-aucun-rapport* ou alors au-delà de ce dernier, si du moins celui-ci est la négation de l'étant, tandis que lui est aussi la négation de l'un, c'est-à-dire le rien [le-même-pas-un] (τὸ οὐδέν) (le néant d'un [τὸ οὐδὲ ἕν]). Mais le rien est vide et il est une chute hors du tout (sur la dimension *méontologique* du Principe, cf. aussi S. Breton [1992], p. 105). Or n'est-ce pas ce que nous concevons d'une manière dangereusement similaire au sujet de l'indicible » ? Or si on ne peut rien démontrer de l'Ineffable, comment réussir à persuader le lecteur ou l'adversaire que l'Ineffable n'est pas un κενὸν ὄνομα ou une notion imaginaire ? Damaskios comprend qu'il est impossible de prouver par un raisonnement valable que le néant par excès, l'Ineffable, est le Rien *par excellence*, l'absolument inconnaissable *par excellence*. Et le néoplatonisme tient à ce que le non-être dans le sens du meilleur reste malgré tout une « supraréalité ».

La seule possibilité qu'il reste à Damaskios est de prouver que toute opinion sur l'Ineffable, même celle qui le jugerait identique au néant par défaut, est aporétique. L'aporie ici présente le sauve paradoxalement de ce piège. Cette aporie va justement ruiner cette double accusation : néant par défaut et nom vide. La *péritropê* finale montre en effet que l'Ineffable échappe à *toute* opinion. C'est donc que l'opinion « il est le néant par défaut » est également fausse. L'impossibilité radicale d'opiner sur l'Ineffable ruine peut-être la démonstration de son incognoscibilité, de sa néance par excès, mais également la possibilité de sa confusion avec le rien par défaut. On ne peut plus non plus, pour les mêmes raisons, accuser l'Ineffable d'être un κενὸν ὄνομα. Ce qui est chimérique est le δόξασμα « l'Ineffable est un nom vide » lui-même.

L'aporie arrive de surcroit à nous faire deviner que l'arrière-fond de la *péritropê* est en fait l'Ineffable lui-même. Car il n'y a d'aporie que d'une « réalité » indicible et non d'une pure impossibilité. Ce qui est impossible n'est absolument pas au point de ne même pas pouvoir renverser la pensée contre elle-même, c'est-à-dire se poser comme limite réelle. Et s'il y a bien une aporie, c'est qu'il existe un arrière-fond contre lequel la pensée se heurte, arrière-fond qui est bien évidemment inconnaissable et indicible. Sinon il n'y aurait point d'aporie. L'Ineffable est l'arrière-fond indicible de l'impossibilité de toute δόξασμα. Il est par conséquent une « supraréalité » qui se laisse entrevoir au travers le renversement aporétique.

Arguments en faveur de l'incognoscibilité de l'Un	
1. *I, 45,17–46,13 R. / I, 68,1–69,4 W.-C.*	1. L'Un est seulement un
2. *I, 46, 13–16 R. / I, 69, 5–8 W.-C.*	2. L'Un est indéterminé
3. *I, 46,16–47,10 R. / I, 69,9–70,18 W.-C.*	3. L'invalidation des méthodes des contractions, de l'analogie et de la voie négative
4. *I, 47,10–48,1 R. / I, 70,19–71,20 W.-C.*	4. Les contractions unitaires introduisent la division

2.3. Apories complémentaires concernant la connaissance de l'Un

Opposition de l'Un et de la connaissance *I, 48, 1–12 R. / I, 71,21–72,11 W.-C.*	L'Un pur étant seulement un ne peut-être *selon* la connaissance, et s'il est inconnaissable, il ne peut plus être conçu comme un.
Indétermination de l'Un *I, 48, 13–16 R. / I, 72, 12–15 W.-C.*	Être connaissable, c'est être déterminable, or l'Un est indéterminable.
L'union n'est pas la connaissance *I, 48,17–49,2 R. / I, 72,16–74,12 W.-C.*	Il n'y a pas de possible conversion cognitive vers l'Un, selon le mode de l'union qui est un rapport d'un à un. La connaissance n'est pas la première conversion, mais au moins la troisième.
Impossible parturition cognitive de l'Un *I, 57,11–58, 12 R. / I, 86,10–87, 19 W.-C.*	Toute gestation de l'Un est celle de l'un déterminé.

2.4. Aporie principale de la connaissance et de l'inconnaissance de l'Unifié

I, 151,18–155,18 R. / II, 100,6–106,15 W.-C.

Introduction *I, 151,18–152,5 R. / II, 100,6–101,8 W.-C.*	Dirons-nous que l'Unifié est connaissable … *ou bien* dirons-nous qu'il est inconnaissable ?
Arguments en faveur de l'incognoscibilité de l'Unifié	
1. *I, 152, 5–7 R. / II, 101, 9–12 W.-C.*	1. L'Unifié est inconnaissable parce qu'antérieur à l'étant opposé à l'un
2. *I, 152, 7–14 R. / II, 101, 13–22 W.-C.*	2. L'intellect saisit l'étance et non l'Unifié
3. *I, 152, 15–26 R. / II, 102, 1–15 W.-C.*	3. Toute connaissance suppose la distinction
4. *I, 152,27–153,3 R. / II, 102, 16–25 W.-C.*	4. L'Unifié est antérieur à toute conversion
5. *I, 153, 3–5 R. / II, 103, 1–3 W.-C.*	5. L'incirconscription de l'Unifié

Arguments en faveur de la cognoscibilité de l'Unifié	
1. *I, 153, 6–10 R. / II, 103, 4–10 W.-C.*	1. L'Unifié est soupçonnable comme antérieur à l'étant opposé à l'un
2. *I, 153,11–154,2 R. / II, 103,11–104,10 W.C.*	2. La connaissance pure connaît l'Unifié
3. *I, 154, 3–6 R. / II, 104, 11–16 W.-C.*	3. L'incognoscibilité « absolue » de l'Unifié ne permettra pas de distinguer l'Unifié de l'Ineffable et de l'Un
4. *I, 154,7–155,18 R. / II, 104,1 7–106,15 W.C.*	4. La confirmation par les Oracles Chaldaïques

3. Apories portant sur la détermination et de la division de nos concepts Dualité et illusion conceptuelle

Aucune notion de l'Un pur *I, 62,26–63,4 R. / I, 94, 13–20 W.-C.*	L'Un indéterminé par nature n'accepte aucune notion de notre part. Et par conséquent il est vain de le connaître et de le dire un. Il y a une contradiction à concevoir l'Un : soit on le conçoit et on le détermine, et alors il n'est plus un, soit on préserve sa simplicité et sa pureté d'un, sous condition de ne plus pouvoir ni le concevoir ni l'exprimer. Seul le silence s'impose.
De la contradistinction des notions *I, 63, 10–19 R. / I, 95, 4–16 W.-C.*	Toute notion appelle son contraire. Donc si l'on applique une notion à l'Un, on lui impose la notion contraire. En somme, on projette sur l'Un la contradistinction de nos notions. Or l'Un est purement un et simple, sans aucune division ni opposition. Cette aporie dénote le conflit entre la division notionnelle et la nature de l'Un.
De la dualité de toute conversion *I, 49,12–50,15 R. / I, 74,7–76,2 W.-C.*	Tout différencié est différencié d'un différencié. Si quelque chose se convertit, il est déjà différencié dans la mesure même où il se convertit. Et l'Un sera donc différencié de lui-même et ne sera plus un et indéterminé.
Pas de notion de l'indéterminé *I, 65,21–66,2 R. / I, 98, 18–27 W.-C.*	L'Un échappe à toute détermination donc à toute notion. Il y a une *contradiction* entre la notion de l'Un indéterminé et simple et celle d'un *un* concevable.

L'Un pur échappe même à la notion de l'un
I, 65, 4–21 R./I, 97,21–98,18 W.-C.

L'Un étant par nature indéterminé n'accepte aucune notion, puisque toute notion est une détermination. Toute notion au sujet de l'Un fera de l'Un un *un déterminé* (ἕν τι) par le truchement même de notre désir de le concevoir.

Inadéquate distinction triadique de l'Unifié
I, 150, 15–20 R./II, 98, 11–18 W.-C.

Cette aporie présente la *contradiction* suivante : postuler que l'Unifié est structuré comme « étance-vie-intellect », c'est lui imposer la distinction. Or comment ce qui est unifié peut-il admettre la moindre distinction et division ?

Contradiction du postulat des trois triades
I, 289, 18–22 R./III, 115, 14–19 W.-C.

Si on admet la notion de triade dans l'Un, on le triple ; et dans ce cas, il n'est plus un.

Contradiction du nombre triadique
I, 289,26–290,1 R./III, 116, 4–9 W.-C.

Soit l'Un ou l'Unifié est absolument un ou unifié et exclut tout nombre, soit il l'accepte et alors il renie sa propre nature indifférenciée et simple. Le bon sens ne nous permet pas d'accepter le nombre *là-haut*, ce qui fait que la notion de triade n'est pas viable à leur sujet. Mais alors que deviennent les révélations divines ?

Contradiction de l'ennéadité de l'Intelligible
I, 299, 15–18 R./III, 132, 2–7 W.-C.

Soit l'Intelligible est indifférencié et exclut le nombre ou la notion d'ennéade, soit elle lui appartient et dans ce cas il n'est plus unifié.

Impossible triplicité de l'Un pur
1. *I, 303, 25–26 R./III, 139,1 W.- C.*
2. *I, 304, 9–10 R./III, 139, 20–21 W.-C.*

1. Et comment l'Un sera t-il triple ?
2. Mais si l'Un est triadique, comment est-il purement un ?

4. Apories portant sur l'expression de l'indicible Critique de tout discours

4.1. Aporétique de l'expression de l'Ineffable

Impossibilité d'un discours sur l'ineffable
I, 11, 1–2 R./I, 14,1 W.-C.

Impossibilité d'appliquer les notions du discours (λέγομεν) sur l'Ineffable. Même un discours indirect (περὶ αὐτοῦ) est en soi contradictoire à propos de ce qui est absolument indicible.

Impossible prédication de la transcendance de l'Absolu *I, 15, 11–20 R. / I, 21, 3–14 W.-C.*	Les attributs ou les noms réservés aux principes premiers sont des modes relatifs qui entraînent des contradictions sémantiques les faisant se renverser sur elles-mêmes. Car tout nom exprime une relation à quelque chose et les principes premiers ne sont pas ce que disent les mots. Le terme « transcendant » (ἐξῃρημένον) appliqué à l'Ineffable ou à l'Un, et en général à tout principe antérieur à une totalité issue de lui, est source de son propre renversement.
Remise en cause d'un apophatisme concernant l'Absolu *I, 15, 20–25 R. / I, 21, 15–22 W.-C.*	Aucune entité linguistique ne peut être dirigée vers l'Ineffable. Remise en cause de l'apophatisme méthodologique ou de la « théologie » négative comme mode d'expression adéquate et véritable de l'Absolu. Toute négation est encore de l'ordre du discours[72]. On ne peut échapper au langage au moyen du langage. Comment le langage pourrait-il engendrer un produit *extra*linguistique[73] ?
Renversement des négations *I, 16, 11–14 R. / I, 22, 15–19 W.-C.*	L'*hyperapophasis*, en tant qu'entité linguistique, est aporétique. L'Ineffable est absolument hors de toute portée linguistique. Silence parfait honorable seulement par le silence de l'âme, μάλιστα μὲν ἡσυχίαν ἄγειν, τῷ ἀπορρήτῳ μένοντας ἀδύτῳ τῆς ψυχῆς[74]. Tout langage, direct ou indirect, est pour Damaskios inévitablement péritropique.

4.2. Aporétique de l'expression de l'Un

Aucune dénomination de l'Un *I, 63,27–64,3 R. / I, 96, 1–9 W.-C.*	L'Un n'a pas de dénomination propre ni de nom complet. L'Un est au-delà de tout *logos* et de toute dénomination possible. Nous sommes donc dans l'incapacité de lui donner un nom.

---

72 Cf. Proklos, *Théol. plat.*, II 10, p. 63, 23–24 : […] εἰ δὲ μηδείς ἐστιν ἐκείνου λόγος, δῆλον ὡς οὐδὲ ἀπόφασις […].

73 Cf. R. Mortley, *op, cit.*, p. 125 : « The […] problem arises over the self-supersession of language : how does discourse stand outside itself, in order to be able to assess itself, and find itself wanting ? Language can only provide linguistic products ; it cannot provide anti-language products ».

74 Damaskios, *De princ.*, I, 16,10 R. / I, 22, 14–15 W.-C.

Impossible prédication de l'Un *I, 56,4–57,2 R. / I, 84,13–85,17 W.-C*	L'Un étant au plus près du principe prodigieusement inaccessible et inconcevable est aussi couvert d'obscurité et demeure dans le sanctuaire impénétrable du silence de *là-bas*.
Comment alors s'exprimer sur l'Un ? *I, 78, 9–12 R. / I, 118, 1–5 W.-C.*	On ne peut parler de l'Un à partir des choses qui sont après lui. One ne peut parler de l'Un en lui-même.

4.3. Aporétique de l'expression de l'Unifié

Aucune dénomination de l'Unifié I, 124, 12–22 R. / II, 59,15–60,6 W.-C.	L'Unifié n'a pas de nom ni un quelconque concept, car ils impliquent la détermination.

5. Apories portant sur l'Analyse comme solution anagogique
Limite de la contraction-simplification et de la conversion noétique

Dualité de notre pensée I, 53,5–54,14 R. / I, 80,1–82,2 W-C.	Notre pensée souffre de son impuissance à échapper à l'opposition des concepts fondamentaux d'unité et de totalité. Et dans cette incapacité à saisir la simplicité du principe, nous nous projetons vers lui avec la fragmentation de nos propres pensées.
Limite de la méthode de simplification à propos de l'Un pur *I, 54,15–56,4 R. / I, 82,3–84,12 W.-C.*	La gymnastique résolutive nous permet d'avoir une saisie infragmentée de l'Étant, en une sorte de métaconcept. Mais nous ne pouvons remonter à l'Un et en avoir une connaissance. Au contraire, nous ne rencontrons l'Un que de loin, nous n'en avons que le soupçon. Mais dans notre approche, cette faible connaissance de l'Un s'écoule dans une inconnaissance.

Aucune conversion noétique vers l’Ineffable
I, 5, 2–18 R. / I, 5,18–6,13 W.-C.

Si l’Un est est l’ultime horizon de la pensée, l’ὑπονοία[75], on ne peut remonter au-delà de lui. L’aporie défie cette sorte d’audace que nous avons de franchir les limites ultimes de la pensée, puisqu’elle montre que cela nous conduirait à déambuler dans le vide (κενεμβατοῦμεν), dans une sorte de tension vers le rien (τὸ οὐδέν)[76]. Nous ne pouvons accéder à l’Ineffable au moyen de la pensée.

2.2. *La vertu pédagogique des apories du* Péri Archôn

Comme le remarque M.-C. Galpérine, il y a dans le *Péri Archôn* un « amour du labeur de la pensée »[77] (*philoponia*) qui met en mouvement tous les rouages – souvent complexes – des raisonnements et rend ce texte si difficile. Cette impression était déjà confirmée par Simplicius qui dépeint son maître comme « un homme épris de recherche au plus haut point qui a introduit en philosophie bien des travaux épuisants »[78], dont la technique aporétique est le trait majeur de cette *philoponia*.

Toutefois, la remarque de Simplicius ne doit pas nous faire oublier que cet amour des choses difficiles est le fruit d’une longue tradition platonicienne et aristotélicienne. Tradition qui s’incarne dans une *pratique* de l’aporie liée à une conception de la métaphysique entendue comme *exercice* spirituel. Le *Péri Archôn* (Δαμασκίου διαδόκου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν

---

[75] Ce terme apparaît assez souvent chez Damaskios, *De Princ.*, I 5,15s R. / I 6,9 W.-C. (passage cité) ; I 6, 18–22 R. / I, 7,24 W.-C. ; I 8,19 R. / I 10,18 W.-C. ; I 9,5 R. / I 11,10 W.-C. ; I 10,16 R. / I 13,10 W.-C. ; I 11,5 R. / I 14,5 W.-C. ; I 11,12 ss R. / I 14,16 W.-C. ; I 17,23 ss R. / I 24,24 W.-C. ; I 109,24 R. / II 38,4 W.-C. ; I 117,27 R. / II 50,8 W.-C. ; I 121,19 R. / II 55,4 W.-C. ; I 280,20 R. / III 102,8 W.-C. ; I 285,3 R. / III 109,2 W.-C.

[76] Cette aporie fait écho à une autre problématique similaire, cf. Damaskios, *De princ.*, I, 41,21–42–7 R. / I, 62, 1–13 W.-C. : « À partir d’un autre point de départ, il faut alors chercher à nouveau au sujet de l’Un, si d’abord l’Un doit être rangé après l’ineffable absolu <ou> si, comme pour les autres distanciations, il faut poser quelque chose entre l’ineffable et le dicible. Répondons qu’en un certain sens, l’ineffable est négatif ; mais je dis en un certain sens, non qu’il soit sous un certain rapport affirmatif ou positif, mais parce que ce nom ou cette réalité n’est ni une négation ni même une position, mais une suppression absolue qui n’est même pas <non-quelque chose>, car « non-quelque chose » est encore parmi les étants, alors qu’elle-même n’est absolument pas. Si donc nous définissons ainsi le nom « ineffable » comme n’étant même pas un nom, tout ce qui est antérieur à l’Un devrait être de cette nature ; car au-delà de l’Un nous ne pouvons rien soupçonner. Or si l’Un est le premier soupçonnable et de quelque manière que ce soit, que cherchons-nous de plus avant lui, là où ni la pluralité ni l’Un ne sont ? ».

[77] M.-C. Galpérine (1987), p. 25. Cf. Simplicius, *In Phys.*, *Corollarium de tempore*, p. 795, 16.

[78] Cf. Simplicius, *In Phys.*, *Corollarium de loco*, p. 624,38–625,1.

πρώτων ἀρχῶν) appartient au genre littéraire bien connu des « ἀπορίαι καὶ λύσεις » et récupère indéniablement la conception de l'aporétique des écoles philosophiques antiques qui la considéraient comme une technique philosophique à part entière à la fois initiatrice, zététique et évaluatrice. Philosophie et aporétique sont intimement liées dans la pensée grecque, comme nous l'avons déjà constaté. Donc en exploitant cette vertu propre à l'âme philosophante qui se doit de maîtriser la technique aporétique, Damaskios reste en cela fidèle à cette tradition.

Souvenons-nous du *Livre B* de la *Métaphysique* d'Aristote où la qualité première du chercheur est ainsi décrite : « Quand on veut résoudre une difficulté, il est utile de l'explorer d'abord soigneusement en tous sens, car l'aisance où la pensée parviendra plus tard réside dans le dénouement des difficultés qui se posaient antérieurement, et il n'est pas possible de défaire un nœud sans savoir de quoi il s'agit. Eh bien ! La difficulté où se heurte la pensée montre qu'il y a un nœud dans l'objet même, car, en tant qu'elle est dans l'embarras (ἀπορεῖ), son état est semblable à celui de l'homme enchaîné : pas plus que lui, elle n'est capable d'aller de l'avant [...]. Chercher sans avoir exploré d'abord les difficultés en tous sens, c'est marcher sans savoir où l'on doit aller »[79].

Cette exigence « scientifique » qui implique un recensement de tous les embarras, antinomies, ambigüités, impasses, est exploitée d'une manière systématique au sein du *Péri Archôn*.

N'oublions pas non plus que le *Parménide* de Platon fait de l'aporie un *moment initiateur* capital. Et s'ajoute à cela la nécessité d'un certain entraînement dialectique[80]. Platon présente la joute aporétique comme une « gymnastique » (γυμνασία) de la pensée. Ce qu'il faut entendre par gymnastique est une discipline d'entraînement en vue de la vérité[81]. Car les objets dont il faut s'emparer, à savoir les réalités intelligibles ou les Idées, ont besoin pour être atteints d'un engagement sérieux, courageux et transformant de l'âme. Or cette gymnastique de l'esprit que présente le *Parménide* n'est autre que l'examen systématique et raisonné des conséquences de l'existence et de l'inexistence d'une même réalité suprasensible par rapport à elle-même et par rapport aux autres. Autrement dit, l'habilité à poser des hypothèses – des points de vue – embarrassantes et d'en tirer les conséquences. La problématique posée par ce dialogue est de comprendre comment dans l'intelligence une idée peut entrer en relation avec son contraire,

---

79 Cf. Aristote, *Met.* B, 1, 995 *a* 27–36.
80 Cf. Platon, *Parm.*, 135 *d*–136*c*.
81 Platon, *Parm.*, 135 *d*6.

sans se contredire. La question des rapports de l'un et du multiple est de cet ordre. Il faut donc explorer tous les modes possibles de relation d'une idée à elle-même et à son contraire, afin de dépasser ce qui semble être une impasse[82].

Pour ce faire, la gymnastique « dialectique » ne néglige pas une certaine maîtrise sophistique, comme les « doubles dits »[83] par exemple où l'on fait le tour de la question, en supposant en chaque cas, l'être de l'objet et le non-être de l'objet[84].

Mais cette gymnastique se présente également comme l'art de sortir de l'antinomie par l'exploration même de l'antinomie. L'exercice dialectique est donc savoir poser les apories pour espérer en sortir, et cette méthodologie constitue en fait le seul moyen d'accès *légitime* à la vérité. En s'exerçant avec les Idées (première partie du *Parménide*) – confrontation au problème de la divisibilité des idées et de la multiplicité de l'unité dans l'intelligible –, Platon passe au plus haut degré de l'exercice dialectique en prenant l'Un ou le premier principe comme « objet » de la gymnastique métaphysique (deuxième partie du *Parménide*).

Le dernier néoplatonicien Damaskios, dont nous savons qu'il enseigna la rhétorique pendant neuf ans et dont l'habilité sophistique transparaît nettement dans son traité, passe au crible des apories tous les « objets » des régions suprasensibles, sans aucun ménagement ni scrupule. La gymnastique aporétique effectuée par Damaskios et qui impressionnait tant Simplicius est en quelque sorte, sur le plan du savoir-faire et de la méthodologie, le prolongement du plus paradigmatique ouvrage de philosophie aporétique : le *Parménide* de Platon, livre ô combien sacré pour les néoplatoniciens.

Héritier donc de la vision platonicienne et aristotélicienne, Damaskios n'a aucun doute du bien-fondé d'une *paideia* de l'intelligence métaphysique par l'aporie. Dans le *Péri Archôn*, il se fait le porte-parole d'une

---

82 Cf. A. Séguy-Duclot (1998), p. 27.

83 L'inventeur de cette technique fut Protagoras, selon Diogène Laërce, *Vies*, IX, 50, qui n'a fait que développer le sens réel des antilogies de Zénon. Face à deux thèses contraires, Protagoras montre qu'il est possible de conduire chacune à une contradiction, donc à une aporie ou à une véritable impasse. Ce qui lui permet, preuve discursive à l'appui, de réfuter l'affirmation dogmatique de la possibilité de l'ontologie et de la prétention de la philosophie de pouvoir accéder à l'être par la rationalité (*logos*). En ce sens, la « gymnastique » dont parle Socrate dans le *Parménide*, en se servant elle-même de la technique de Zénon et Protagoras et en la dépassant, c'est-à-dire en sachant penser la relation des opposés, permet à son tour de réfuter l'argument des sophistes. C'est ce qui fait dire à Alain Séguy-Duclot que « l'exercice dialectique proposé par le *Parménide*, ce n'est ni plus ni moins qu'une autoréfutation dialectique de la sophistique », op. cit., p. 28.

84 Cf. Platon, *Parm.*, 135*e*.

métaphysique aporétique conçue comme *gymnastique de pensée préparatoire* à toute quête des principes premiers. Même si le *Péri Archôn* ne se présente pas sous la forme stricte d'un commentaire – du *Parménide* notamment –, il est néanmoins calqué sur lui dans sa démarche aporétique, examinant tous les thèmes centraux du néoplatonisme. Il ne faut donc pas être étonné ni dérangé par la tournure hautement aporétique du texte de Damaskios qui n'est que l'écho de l'exigence des ses lointains prédécesseurs, et de son ultime Maître Platon, et qui répond exactement au genre littéraire aporétique de l'antiquité tardive. On pourrait seulement ajouter que le poids de la tradition philosophique vient s'ajouter à l'exigence d'un esprit métaphysique noblement tourmenté, laborieux et rigoureux, plein d'audace, mais épris de l'exigence de la vérité.

L'aporétique amenée à un niveau de radicalité optimale est comprise par notre dernier néoplatonicien païen comme la manifestation de la plus haute vertu du sage : le courage philosophique. Ce tempérament est depuis Platon la condition même du naturel authentiquement philosophique[85]. Toute recherche vraie et profonde se manifeste dans la vaillance à affronter les monstres aporétiques qui peuplent nos discours sur les principes. Le métaphysicien doit être le héros de sa propre quête des principes. L'amant tenace de la sagesse doit être maître de l'aporie, c'est-à-dire être préparé et être prêt à affronter les difficultés avec une bravoure obstinée et un sang-froid sans faille. Pour Damaskios, toute recherche métaphysique passe nécessairement par l'itinéraire ardu et périlleux des apories. Toute *anagogué* vers l'indivisible parfait est une ascension redoutable et dangereuse (ʼΑναρριχώμενοι δὲ ἀεὶ πρὸς τὸ ἄναντες εἰς τὸ ἀμεριστότερον)[86] qu'une âme frileuse ne peut mener à terme. La récurrence des termes ζητέω, ζήτησις, ἐπιζητέω, ἐπιζήτησις, ἀναζητέω, ἀναζήτησις mis en balance avec les notions ἀπορία, ἀπορέω, διαπορέω dans le *Péri Archôn* dénonce d'une manière convaincante ce lien intime entre recherche philosophique et propension à poser des apories, confirmant l'élan pour la recherche difficile, l'audace et l'intrépidité du véritable amoureux des choses de l'Au-delà.

La figure aporétique tient le rôle d'un Socrate dans le *Péri Archôn*, cet interlocuteur insolent et critique, cet accusateur qui frappe nos conceptions par le glaive de l'embarras, mais qui en même temps éduque et donne la possibilité d'acquérir un regard autre, neuf et libérateur. Comme antipodes philosophiques de la facilité illusoire[87], les apories du *Péri Archôn* jouent un rôle

85 Cf. Platon, Rép., VII, 535 *c-d*.
86 Damaskios, *De Princ.*, I, 54,15 R. / I, 82, 3–4 W.-C.
87 Cf. A. Motte et Chr. Rutten (2001), p. 51.

véritablement pédagogique. Le lecteur de ce texte est donc dans un premier temps éduqué en quelque sorte et préparé à affronter les risques, les difficultés et les obstacles que comporte toute quête de l'Origine. Il doit apprendre à appréhender et à affronter avec courage les entraves les plus sévères pour ensuite espérer les dépasser et progresser sur les chemins vertigineux et escarpés des principes premiers. L'aporie n'est pas un moyen de nous terrasser sans autre but que d'humilier la raison ni l'expression d'une volonté gratuite de détruire, mais celle d'une praxis *dé*créative indispensable et formatrice. L'aporétique exposée par Damaskios est la manifestation la plus obvie de la vertu et de la virtuosité de l'âme devenue véritablement métaphysicienne.

2.3. *La vertu cathartique des apories du* Péri Archôn

L'aporétique développée par Damaskios va bien au-delà d'un savoir-faire qui ne reposerait que sur l'habilité à poser le plus d'apories possibles afin de s'embarrasser soi-même et les autres[88]. Le *Péri Archôn* veut affirmer la vertu cathartique des apories en soumettant l'âme à l'épreuve de sa gestation. Et c'est avec raison que Ph. Hoffmann fait remarquer que « les ὠδίνες de l'âme s'expriment dans cette recherche *écrite* »[89]. Toutefois, comme le rappelle le titre complet du traité (Δαμασκίου διαδόκου ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν), la notion d'aporie en appelle une autre, son contraire, qui est l'idée d'une résolution possible. Certes, par définition, une aporie au sens strict est ce qui ne comporte pas de solution – logique (*logos*). Mais cela ne signifie pas qu'elle ne peut jamais être résolue, seulement la « solution » doit se situer un niveau autre que celui où elle est posée, c'est-à-dire au-delà du champ discursif et rationnel où se pose l'aporie. Cela ressemble au dilemme du nœud gordien qui pour être résolu doit être tranché et non défait, puisqu'il ne peut jamais par essence être dénoué.

D'un point de vue cathartique, les apories peuvent être réparties en deux groupes selon la valeur résolutive qu'elles proposent : les apories dialectiques et les apories métadialectiques.

2.3.a. *La vertu anagogique des apories dialectiques*

Toute possibilité résolutive pousse celui qui est pris au piège de l'aporie à trouver une solution. Or un certain nombre d'apories du *Péri Archôn* comportent de toute évidence une solution. En d'autres termes, sous

---

88 Cf. M.-C. Galpérine (1987), p. 25.
89 Ph. Hoffmann (1997), p. 377.

l'apparence mutilante de certaines apories, nous sommes en mesure de *remonter* du niveau de l'échec où nous sommes à celui, supérieur, d'une issue positive.

Fidèle, comme nous l'avons souligné, à la conception platonicienne d'une métaphysique comme gymnastique de pensée, Damaskios conçoit précisément toute ascendance vers l'inconditionné comme une *gymnastique anagogique*.

La vertu anagogique de l'aporie prend appui sur l'exigence d'un « travail » interne de l'âme, en vue d'atteindre une connaissance supérieure à celle issue de la multiplicité de nos concepts. L'exercice (γυμναζόμεναι) a pour but de faire surgir l'unité à partir de la multiplicité (et de la division) de nos concepts. Ce qu'en terme plus technique Damaskios appelle *contraction-simplification* (*sunairesis-anaplosis*), ou dans un langage plus strictement platonicien *analyse*. Cette gymnastique est ce qui permet de passer du plus bas niveau de la détermination et de la pluralité conceptuelle à celui supérieur de l'indivision et de l'unité maximale engendrée par la pensée. Cette possibilité d'une réduction de la pluralité conceptuelle met, jusqu'à un certain point, un terme à ces sortes d'apories que nous appelons *dialectiques*.

Nous appelons *dialectiques* les apories qui d'une part soulèvent le conflit intellectuel de la saisie des principes premiers et simples, prenant racine dans la non-conciliation de nos divers concepts appartenant soit au genre de l'*un* et soit à celui du *multiple* ; et qui d'autre part, possèdent une solution de type *analytique* au sens platonicien du terme, c'est-à-dire que la pensée peut sortir du piège en prenant conscience qu'il y existe une perspective supérieure, plus unie, moins divisée, que celle de l'embarras où elle était plongée. Concrètement, la pensée bloquée dans son ascension se frotte sans cesse et sans répit à l'aporie jusqu'à ce qu'elle modifie sa modalité anagogique. L'aporie opère soudainement un catapultage de la pensée sur un niveau supérieur de compréhension[90] qui fait office de solution, parfois momentanée, parfois définitive. Comme nous la trouvons chez Proklos, elle apparaît sous la forme d'une dynamique « dilemme-solution » nous permettant alors de gravir l'échelle vers les réalités supérieures. Les apories *dialectiques* jouent ainsi le rôle de « tremplin » pour la pensée.

Au sein du *Péri Archôn*, ces sortes d'apories sont particulièrement celles qui mettent sur la sellette l'inadéquation de la multiplicité et la division de nos concepts empêchant d'avoir une compréhension idéale et souhaitée

[90] Cf. J. Combès (1984, ^{2}1993), p. 723.

des principes simples et uns. Ces dilemmes veulent répondre à la délicate question : *comment une âme dualisée et dualisante peut-elle penser ce qui est un et simple ?* Or y répondre demande de résoudre le conflit entre la notion d'unité principielle et celle de la multiplicité et la division interne de notre plérôme intellectif. Ces apories sont celles qui principalement nous permettent de transformer notre pensée multiple et divisée en une pensée unifiée.

Pour Damaskios, toute *anagogie résolutive* vers les réalités suprasensibles doit donc être interprétée idéalement comme passage de la multiplicité à l'unité et non pas comme un rejet ou une opposition à la pluralité de nos concepts, geste qui introduirait à son insu une nouvelle distinction. Il s'agit plutôt de rassembler, de contracter le multiple plutôt que de nier le multiple. Et cela n'est réalisable que dans l'obtention d'une pensée compacte, simplifiée, unitaire et indéterminée. Ce qu'il nomme *analyse* est justement cet exercice (γυμναζόμεναι) particulier qui permet aux concepts divisés (μερισταὶ ἔννοιαι) de se rassembler en un concept de forme unique et simple (τὸ μονοειδὲς καὶ ἁπλοῦν)[91]. Cette gymnastique[92]

---

91 Damaskios, *De Princ.*, I, 54, 19–23 R. / I, 82, 9–14 W.-C. : Αἱ γὰρ μερισταὶ ἔννοιαι συναγειρόμεναι καὶ πρὸς ἀλλήλας γυμναζόμεναι κατὰ τὴν εἰς τὸ μονοειδὲς καὶ ἁπλοῦν συννεύουσαν κορυφήν, τελευτῶσιν ὥσπερ εἴς τινα σύμπτωσιν, οἷον τὴν κατὰ τὸ. Κέντρον ἐν κύκλῳ τὰ πέρατα τῶν ἀπὸ τῆς περιφερείας ἐπειγομένων εἰς τὸ κέντρον πολλῶν εὐθειῶν.

92 Nous retrouvons également dans le *Commentaire anonyme du Parménide* une conception de la métaphysique comme gymnastique. En effet l'auteur du *Commentaire anonyme* parle d'une *pratique radicale* (ἀφ' ἧς μελέτης) par laquelle il est possible d'aller en arrière de tout concept et de nous stabiliser dans un *pré-concept* (στῆναι ἐπὶ τὴν αὐτοῦ ἄρρητον προσέννοιαν τὴν ἐνεικονιζομένην αὐτὸν διὰ σιγῆς) au-delà de toute connaissance, c'est-à-dire de toute division (*Commentaire anonyme du Parménide*, II, [Fol. 91^v] 17–27). Bien que le terme de μελέτη signifie « pratique », « entraînement », « exercice », et renvoie quelques lignes plus loin à la γυμνασία platonicienne, (*Comm. anon. du Parm.*, II, [Fol. 91^v] 32–34), nous précisons qu'elle est néanmoins radicale. Parce que le mot μελέτη est porteur d'un sens très fort, souvent employé dans un sens disciplinaire et ascétique. Par exemple, Thucydide l'utilise pour dénoncer la discipline spartiate ou la pratique des peines (πόνων μελέτη) (Thucydide, 2, 39), et Platon use de ce terme pour définir la philosophie comme une préparation à la mort (μελέτη θανάτου) (Platon, *Phéd.*, 80 *e*5–81 *a*2). Ces deux cas font référence à une pratique difficile et exigeante, voir déconcertante. Le texte du *Commentaire anonyme* renvoie donc aux τρόπους γυμνασίας du *Parménide* que Platon définit comme la considération de ce qui résulte pour l'une et l'autre hypothèse, s'il est ou s'il n'est pas, d'un même objet métaphysique (cf. Platon, *Parm.*, 135 *e*8–136 *a*2). Or cet exercice métaphysique appliqué à l'Indicible engendre les mêmes conclusions que la première hypothèse, à savoir un retrait de tout ce qui vient après lui, une négation radicale de tout, laissant place au silence (*Comm. anon. du Parm.*, II, [Fol. 91^v] 1–14). Or comment penser ce qui est au-delà de toutes notions (ἐπινοίας), aussi bien celle du multiple que celle de l'un ? (*Comm. anon. du Parm.*, II, [Fol. 91^v] 10–13, [éd. et trad. P. Hadot, dans id. [1968], vol. 2, p. 69] : ἀλλὰ πάντων ὑπερούσιος τῶν δι'αὐτὸν ὄντων· ὥστε οὐ πλήθους μόνου ὑπεράνω, ἀλλὰ καὶ τῆς τοῦ ἑνὸς ἐπινοίας. Comment penser indiciblement l'Indicible ? Mais comment atteindre un au-delà à toute pensée ? Toutefois en quel

peut être définie comme le processus mental ascensionnel qui permet de remonter des (dernières) réalités multiples jusqu'au principe unique, le plus simple (ἁπλουστάτος) et le plus enveloppant (πάντων περιεκτικωτάτος : « κάτωθεν δ'ἀπὸ τῶν προϊόντων ἐξ αὐτῆς ἀναγοίμεθα ἂν ἐπ'αὐτὴν κατὰ ἀνάλυσιν· ἐκ πάντων μὲν ὁμοῦ, ὅτι πάντων κορυφὴ καὶ ἐκείνη »)[93]. Ce processus dialectique consiste essentiellement à contracter la division des nos concepts en opérant un rassemblement (συναγείρω) ou une réunion (συνάγω) de nos concepts multiples en un *hénôma*[94] ou en un *métaconcept* (μετα-

sens la gymnastique aporétique à laquelle est contrainte l'âme fonde l'accès à la vérité en arrière d'une telle notion innée ? En demeurant dans une compréhension non compréhensive, dans une conception qui ne conçoit rien : προσάπτειν, μένειν δ'ἐν ἀκαταλήπτῳ καταλήψει καὶ μηδὲν ἐννοούσῃ νοήσει (*Comm. anon. du Parm.*, II, [Fol. 91^{v}] 16–17), au-delà de toute pensée (νοήσις) (*Comm. anon. du Parm.*, X, [Fol. 92^{v}] 11–16). Ce *préconcept* n'est donc pas de l'ordre d'une connaissance, où se contradistinguent un sujet connaissant et son objet, mais se pose antérieurement à cette distinction. Étant libéré de la nécessité de correspondre à un objet, le προσέννοια est connaissance absolue ou état de non-connaissance parfaite, ce qui revient au même. Car ce qui transcende toute opposition sujet-objet n'est plus une connaissance, mais elle n'est pas non plus une chute dans le vide du pur non-être par défaut (*Comm. anon. du Parm.*, II, [Fol. 91^{v}] 5–7 ; 14–15), mais se manifeste comme évidence de l'Indicible, pure connaissance absolue au sens où le fait d'être a absorbé et résorbé le penser et l'agir noétique (*Comm. anon. du Parm.*, II, [Fol. 91^{v}] 25–26). Le προσέννοια n'est pas un concept de l'Indicible, car ce serait encore exporter là-bas une dualité, mais il est antérieur à tout mouvement de la pensée, comme le miroir de l'Indicible en nous de manière indicible (ἀρρήτως). L'aperception supraratonnelle de l'Indicible est l'Indicible lui-même. Toute cognition et tout discours tombent en deçà du *préconcept* et se séparent de l'Indicible. L'auteur anonyme définit le *préconcept* comme « seulement l'image de l'Indicible (μόνον εἰκόνα ἀρρήτου) » (*Comm. anon. du Parm.*, II, [Fol. 91^{v}] 24). Ce qu'il faut entendre par « image » est l'idée de quelque chose qui reflète l'Indicible dans notre propre ignorance par rapport à lui. L'âme qui n'a aucun point d'appui pouvant être appliqué à la connaissance de l'Indicible, doit « se contenter de l'image de Dieu qu'est l'ignorance qu'elle a de Lui » (*Comm. anon. du Parm.*, II, [Fol. 91^{v}] 27–29), image au-delà de toute forme, de toute notion qui soit en rapport avec un connaissant et dans un rapport de connaissance. Toute connaissance basée sur un concept n'est pas vraie connaissance. Autrement dit, notre docte ignorance – état en dehors de tous concepts – est la seule Connaissance parfaite que nous ayons du Premier au sens où elle est sursimplifiée au-dessus de toute opposition. Notre intelligence est vide de toute connaissance de l'Indicible et pleine de son ignorance prodigieuse. Notre propre néant est le reflet son admirable Néant.

[93] Damaskios présente cette méthode de la contraction en *De Princ.*, I 44,5–8 R. / I 65, 11–14 W.-C. ; I 44,17 ss R. / I 66,91 W.-C. ; I, 47,10–23 R. / I, 70,19–71,15 W.-C. ; I, 53,5–55, 9 R. / I, 80,1–83,6 W.-C. et I, 119,16–120,1 R. / II, 52,11–20 W.-C.

[94] Traduit dans le LSJ par « concrete unity » ; cf. aussi M.-C. Galpérine (1987), p. 315 n. 10 – voici les passages : *De Princ.*, I 106,6–12 R. / II 32,11–19 W.-C. ; I 107,25 R. / II 35,1 W-C. ; I 110,19 R. / II 39,7 W.-C. ; I 110,28 R. / II 39,19 W.-C. ; I 114,3 R. / II 44,6 W.-C. ; I 115,2–4 R. / II 45,15–18 W.-C. ; I 115,22 R. / II 46,18 W.-C. ; I 117,22 R. / II 50,1 W.-C. ; I 120,2 R. / II 52,21 W.-C. ; I 123,17 R. / II 58,5 W.-C. ; I 141,7 R. / II 84,20 W.-C. ; I 149,2 R. / II 95,22 W.-C. ; I 150,9 R. / II 98,2 W.-C. ; I 157,5 R. / II 109,1 W.-C. ; I 278,7 R. / III 98,1 W.-C.

νόημα)[95] terme rare qui veut signifier que tous les concepts doivent être rassemblés tous ensemble, puis concentrés en même temps en unique concept unifié[96].

La *résolution* est le fruit de cette praxis cathartique réduisant et transformant la pluralité de notre pensée en une unité et une singularité au moyen du repli de la pluralité distincte en une totalité unifiée et indéterminée jusqu'à la simplicité, passant ainsi d'une pensée divisée à une pensée simple (ἁπλὸν νοῆμα)[97]. « En purifiant à fond nos propres concepts, nous les transposons, dans la mesure du possible, du déterminé à l'indéterminé »[98].

Damaskios a reconnu qu'une grande part du dilemme aporétique qui investit la recherche des principes premiers est due à la multiplicité divisée des concepts en nous et que sa résolution passe nécessairement par la reconnaissance de cette division et cette multiplicité toutes deux mutilantes. C'est pourquoi toute une gymnastique métaphysique pour Damaskios n'a d'efficacité que si elle est véhiculée par l'aporétique. Parce que seule l'aporie, en tant que choc profond et existentiel pour la pensée, permet de mettre en branle le travail authentiquement efficace de l'introspection de l'âme, engageant ainsi le processus d'un examen permettant de comprendre les raisons de son échec à saisir les réalités transcendantes. L'aporie bloque dans un premier temps l'accès vers les hauteurs où siègent les principes, pour nous réorienter vers les profondeurs intérieures de l'âme, le lieu où gît l'explication de son impuissance. Car, soumis à l'aporie systématique, nous avons alors conscience de la division de tous nos concepts ainsi que de leur multiplicité, ce qui nous les fait comprendre comme invariablement inadéquates avec la nature principielle et nous engage alors

---

95 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 230, 15–20 R./ III, 18, 20–27 W.-C. et I 299,24 R./III 132,15s W.-C.; traduit dans le LSJ par « ultimate concept »; cf. aussi M.-C. Galpérine (1987), p. 506 n. 26.

96 Une remarque s'impose ici. Dans l'interprétation du « système » damaskien d'A. Linguiti (1988), p. 106; id. (1990), pp. 21 et 96, l'unique fonction de l'Ineffable serait celle d'un « concetto-limite ». Or nous pensons que s'il y a un concept-limite, il s'agit en fait de ce *métanoêma*. En effet, l'Ineffable chez Damaskios ne serait être un *métanoêma*, encore moins un *hénôma*, puisqu'il est hors du Tout et n'est même pas soupçonnable. Quant à l'Un pur, il est au-delà de tout concept, mais pas de tout soupçon (*hyponoia*). Le soupçon n'a pas une dimension conceptuelle, mais plutôt déictique, orientant la pensée vers l'Un. La différence entre l'*hénôsis* et l'*hénôma* réside en ce que l'*hénôsis* n'existe que dans l'anéantissement total de la connaissance en une union supraconceptuelle de l'Un, alors que l'*hénôma* est une unité conceptuelle de l'Unifié en tant que concept-limite de tous les concepts, mais appartenant toujours au domaine conceptuel.

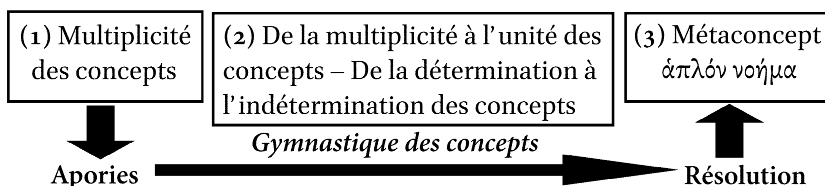
97 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 99, 12–17 R./ II, 22, 11–18 W.-C.

98 Damaskios, *De Princ.*, I, 102, 21–22 R./ II, 27, 8–10 W.-C.

vers une solution plus efficace. Il faut replier chaque niveau inférieur dans le niveau supérieur plus uni.

À l'aide de l'exemple le plus représentatif de cette gymnastique[99], nous pouvons schématiser le processus anagogique des apories dialectiques :

Schéma n° 2 : L'anagogie résolutive des apories dialectiques



(1) ***Aporie***: Pour chaque niveau de réalités, le conflit « multiple *et* un », « déterminé *et* indéterminé » est présent et stoppe la pensée dans son ascension[100] : « ... ce qu'il y a de sûr, c'est que nous avons le mépris de cette fragmentation comparée à la saisie intégrale et compacte de celui-là [l'un pur], que nous ne pourrions embrasser par la pensée si quelque trace de son intellection intégrale et compacte ne s'agitait fortement en nous ... ».

(2) ***Gymnastique métaphysique***: « ... et c'est cela qui précisément fait qu'une lumière de vérité jaillit soudainement[101] comme [la flamme surgit] de deux morceaux de bois frottés l'un contre l'autre[102]. En effet, les pensées morcelées en se rassemblant et en s'exerçant les unes contre les autres aboutissent au sommet qui les fait converger vers ce qui est de forme unique et simple, comme (convergeant) vers une sorte de coïncidence, par exemple celle qui dans un cercle fait aboutir au centre les extrémités des multiples rayons qui se hâtent de la circonférence vers le centre. Et alors que nos pensées sont à l'état de fragmentation, mais entreprenant la traversée vers l'indivisible, une sorte de trace de connaissance de la forme s'agite fortement et prématurément en nous, de même que du centre, qui est invisible, l'unique

---

[99] Damaskios, *De Princ.*, I, 54,15–55,9 R./ I, 82,2–83,6 W.-C. ; I, 104, 4–8 R./ II, 29, 10–15 W.-C. ; I, 118, 16–19 R./ II, 51, 6–9 W.-C.

[100] Cf. aussi Damaskios, *De Princ.*, I, 53,5–54,14 R. / I, 80,1–82,2 W.-C.

[101] L'importance du ἐξαίφνης est notoire dans le contexte de la gymnastique métaphysique, puisqu'il s'agit du « bond résolutif » apparaissant à la suite du training de nos pensées (ou purification) nous propulsant sur un niveau d'appréhension et de conscience noétique supérieures : conscience unifiée de nos concepts en un métaconcept.

[102] Cf. Platon, *Rép.* IV, 435 *a* 1–2 : ὥσπερ ἐκ πυρείων ἐκλάμψαι ποιήσαιμεν τὴν δικαιοσύνην (comme de deux allume-feux, nous pourrons faire jaillir la Justice).

repliement imaginé du cercle vers son centre de façon égale à partir de tous ses points produit une sorte de reflet flou et indistinct ».

(3) ***Résolution analytique …***

… de la compréhension de l'intelligible : *multiplicité des Formes → Monoeides.*

« … Toutefois, toujours en train de grimper abruptement vers ce qui est le plus indivisible, nous prenons conscience d'une certaine manière, même au sein de la fragmentation, de ce qui est de forme unique »

… de la compréhension de ce qui est unifié : *multiplicité des étants → Être unifié*

« Et c'est de la même manière aussi que nous remontons vers l'étant : d'abord chaque forme, qui s'offre à nous à l'état de fragmentation, nous la représentons, non seulement comme infragmentée, mais aussi comme unie, après avoir fondu ensemble les plusieurs en chacune, s'il faut s'exprimer ainsi ; ensuite, après avoir pris ensemble toutes les formes différenciées et après avoir supprimé leurs circonscriptions, comme si de multiples eaux nous faisions une eau *une*[103] incirconscrite, excepté que nous ne concevons pas ce qui est unifié comme constitué de toutes choses comme l'eau une, mais comme ce qui est antérieur à toutes choses, comme la forme de l'eau antérieure aux eaux distinctes ».

… de la compréhension de ce qui est un : *multiplicité des uns → Un universel*

« Par conséquent, de la même façon, nous nous simplifions aussi pour atteindre l'un, rassemblant d'abord, puis abandonnant ces pensées rassemblées pour atteindre la transcendance de cet un-là qui est *sursimplifiée* au dessus de celles-ci ».

L'analyse ou la *sunairesis-anaplosis* a donc pour but d'ouvrir un passage (πόρος) en tentant de suspendre notre passion titanesque pour la division. Et même si, comme nous le verrons dans un chapitre ultérieur[104], cette résolution ne peut franchir qu'une certaine limite et n'est viable que jusqu'à un certain point, elle reste pourtant la solution la plus acceptable des apories dialectiques qui soulèvent le conflit entre ce qui multiple et ce qui est indéterminé et unifié. En effet, par cette gymnastique nous arrivons à réduire jusqu'à un certain point la division qui tyrannise la pensée humaine

---

[103] L'image de l'eau une est chez Aristote, *Met.*, D 6, 1016 *a*21 : le vin est un et l'eau est une, en tant qu'indivisibles selon l'espèce (καὶ γὰρ οἶνος εἷς λέγεται καὶ ὕδωρ ἕν, ᾗ ἀδιαίρετον κατὰ τὸ εἶδος).

[104] Cf. *infra*, chapitre VI, 2.1.c., pp. 396 ss.

pour la rendre plus apte à s'approcher de l'unité. Elle nous conduit à la limite de ce que notre pensée peut produire d'unité. La résolution des apories dialectiques nous permet d'atteindre dans une certaine mesure l'Unifié ou l'un en tant qu'universel.

Les apories dialectiques trouvent une solution efficace en transmutant notre pensée opaque et divisée en une pensée unifiée, autorisant, une remontée vers le niveau supérieur de l'hénade unifiée et de l'Un-tout conçu comme sommet rétracté du multiple. Mais quant à l'Un pur, le Principe pur, le métaconcept ne peut nous en donner qu'un pâle et vague reflet à travers la « contemplation » de cette singularité conceptuelle contractée et simplifiée en nous. La pensée humaine ayant atteint cette unité simplifiée, ce métaconcept, peut effectivement s'en servir comme d'un miroir pour tenter d'apercevoir la pureté principielle, en avoir une vague idée plus juste que celle émise par chacun de nos concepts multiples et divisés.

La méthode des contractions et celle de la simplification, la *sunairesis* et l'*anaplosis*, forment en réalité une gymnastique d'approche, une tentative réussie si elle est acceptée et comprise plutôt comme une simple *orientation* vers les principes que comme la promesse précipitée d'une vision parfaite et totale des principes. La résolution a seulement une validité vectorielle qui promet une réorientation juste et plus adéquate, donc plus authentique, de notre pensée remontant vers les principes premiers, dont la nature n'a aucune analogie possible avec ce qui est inférieur. Cette possibilité donnée par cette gymnastique anagogique et purificatrice est ce que Damaskios appelle *endeixis*, car toute remontée acceptable vers les principes ultimes doit seulement être *indicatrice*, c'est-à-dire montrer la direction juste (leur nature) à l'âme qui peut elle-même se réorientée dans la bonne direction (au-delà des concepts et revêtue du silence au-delà de tout discours), c'est-à-dire qui corriger ou purifier autant que possible sa nature prompte à la division.

2.3.b. *La vertu mortifère des apories métadialectiques*

Comme le rappelle M.- C. Galpérine, « la profondeur de Damascius est d'avoir su poser avec une force singulière [les apories] qui ne comportent pas de solution »[105]. Il y a de toute évidence, au sein du *Péri Archôn*, un autre type d'apories que celles que nous venons de voir et qui restent sans réponse et qu'aucune *analyse dialectique* ne peut résoudre. En effet, « les apories

---

[105] M.-C. Galpérine (1987), p. 25.

fondamentales ne comportent pas de λύσις»[106] et «on a beau retourner le problème dans tous les sens, on ne trouve pas d'issue […]»[107]. Ces cruelles apories mettent un terme à l'efficacité de la gymnastique dialectique ou anagogique, frontière au-delà de laquelle la pensée se fait silence et ignorance. Ces apories d'un autre genre expriment au sens strict la *limite* de notre pensée. Nous les appelons donc, par opposition aux apories dialectiques, les apories *métadialectiques*.

Ces apories *métadialectiques* sont celles qui soumettent la question du Principe (premier/absolu) et de son rapport avec le tout (tout / tout absolu) et dont émerge un conflit et une impasse qui ne peuvent être résolus ni par la pensée elle-même ni par aucune stratégie de la pensée. La première aporie du *Péri Archôn* est de cet ordre. La question de l'origine radicale de toutes choses, la question d'un Principe unique et absolu du Tout, au sens intégral, c'est-à-dire comportant lui-même le principe, est en soi insoluble et le reste pour la pensée. Le *Péri Archôn* montre que la notion de «principe ou d'origine absolue» du Tout, loin d'être une notion vide, est «pressenti» comme une exigence métaphysique implantée dans notre hypostase humaine, comme une trace de l'Ineffable qui frémit en nous et nous pousse violemment vers l'Origine. La pensée ne peut échapper à cette exigence aristotélicienne[108]: «il faut que tout soit ou principe ou issu d'un principe», donc au tout absolu est une transcendance absolue en tant que principe. Cette trace active en nous le désir de conversion – intellectuelle. Mais cette exigence qui nous tiraille ne renvoie à aucun «objet», à aucun métaconcept ni à un quelconque point d'appui pour la pensée. Le drame est d'autant plus cruel que la pensée est mue par un impératif qui va bien au-delà de l'intellection et qu'elle ne peut donc atteindre et penser.

Revenons à la première aporie du traité. En effet, la pensée du *tout* est première, évidente, car le tout est l'agglomération et de soi-même et de tous les *autres*[109]. Or la présence de ce *tout intégral* implique inévitablement celle d'un principe antérieur et transcendant, présidant à la naissance de ce tout. Car le tout ne peut être lui-même principe. Donc il est nécessaire de penser un principe extérieur au tout. Damaskios reste encore fidèle à la pensée d'Aristote: «notre âme a la divination que, du tout conçu de quelque façon que ce soit, il y a un principe au-delà de tout et incoordonné à tout»[110]. Cette

---

106 M.-C. Galpérine (1980), p. 325.
107 J. Combès (1998), n° III–2, p. 280.
108 Aristote, *Physique* III, 203,6: ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς.
109 Cf. Proklos, *El. Théol.*, § 67 et § 69.
110 Damaskios, *De Princ.*, I, 4, 6–7 R. / I, 4, 13–15 W.-C.

incoordination découle du rapport entre deux « absolus », le principe et le tout. Et c'est cette incoordination inévitable qui est le nœud du problème.

Car si on prend cette notion de tout au sens le plus strict, le Tout est ce qui contient *absolument tout*. Et cela signifie que le principe lui-même doit être un élément de ce tout conçu dans ce sens le plus absolu. Dans le cas contraire, on ne peut plus vraiment appeler le tout (τὰ πάντα) le tout total. Par conséquent, l'impératif évident de poser le principe absolu *hors* du tout revient à contredire la notion même du Tout intégral !

Cela signifie pour Damaskios que la *relation* de la notion de principe absolu et de tout total ne peut dialectiquement être démontrée, bien que cette relation soit exigée. Autrement dit, la question du passage à l'existence du tout ou de toutes choses à partir d'un principe est en soi insoluble puisqu'antinomique. En fait, la toute première aporie du *Péri Archôn* montre que l'on ne peut expliquer ni l'existence du tout, ni la présence des choses, ni le monde, ni celle des dieux, ni nous-mêmes. Bien que la pensée postule la nécessité d'un tel principe, puisque chacun constate l'existence des choses et de lui-même, nous n'avons pas la possibilité ni de démontrer, ni d'exprimer ni de connaître, sans nous contredire, le jeu mystérieux de ces deux notions : principe et tout. En réalité, Damaskios cherche à nous dire que la relation entre « un » et « multiple », « transcendant » et « immanent », « principe » et « principié », « absoluité » et « relativité », « être » et « non-être » est irrémédiablement insoluble pour la pensée humaine.

On ne peut donc remonter au-delà de la notion du Tout, car au-delà la pensée ne rencontre plus d'objet. Et si elle franchit tout de même le seuil du Tout, elle s'anéantit. À la lueur de cette première aporie, toute notion perd sa cohérence et s'exclut d'elle-même. Le mouvement de la pensée cesse à l'instant même où la pensée tente de capter cet Au-delà du Tout. Autrement dit, il n'y a pas de démarche dialectique possible pour répondre à la question de l'Origine, du Principe de toutes choses. C'est pour cette raison que nous désignons l'aporie du principe absolu du tout absolu ainsi que toutes celles qui en dérivent[111] sous ce vocable de *métadialectiques*, c'est-à-dire au-delà de toute dialectique et sans issue possible (ἀτευξία). L'aporie radicale de la

---

[111] Voici les apories majeures concernant le principe absolu qui découlent de cette première aporie : Damaskios, *De Princ.*, I, 3, 8–13 R. / I, 3, 18–25 W.-C. (*Aporie portant sur les principes premiers conçus comme tout*) ; I, 3,13–4,5 R. / I, 3,25–4,12 W.-C. (*Aporie du principe et de l'Un-Tout*) ; I, 5, 2–20 R. / I, 5,18–6,16 W.-C. (*Aporie portant sur la nécessité de remonter au-delà de l'Un lui-même*) ; I, 9, 11–24 R. / I, 11,17–12,12 W.-C. ; I, 11, 1–2 R / I, 14,1 W.-C. ; I, 11,16–12,26 R / I, 14,20–16,19 W.-C., I, 13, 16–25 R / I, 18, 2–13 W.-C., I, 14, 25–28 R. / I, 20, 5–9 W.-C. (*Apories de l'inconnaissance de l'Ineffable*) ; I, 15, 11–20 R. / I, 21, 3–14 W.-C. (*Aporie sur la transcendance de l'Absolu*) ; I, 15, 20–25 R. / I, 21, 15–22 W.-C. (*Aporie sur l'apophatisme de l'Absolu*) ; I, I, 15,26–

notion d'un principe absolu du tout « ouvre » la boîte de Pandore. À chaque fois qu'il sera question de penser la notion de principe dans sa relation aux autres rejaillira cet insoluble dilemme décevant sans trêve la raison qui y est sans cesse ajournée. La contradiction inéluctable entre la notion de principe et celle du tout est en quelque sorte le fil rouge des apories sans solution du *Péri Archôn*.

Toutes apories *métadialectiques*, à la différence des apories dialectiques, manifestent plus précisément la présence d'une incompatibilité *radicale* entre deux perspectives qu'aucun processus dialectique – comme celui du passage du déterminé à l'indéterminé (*sunairesis-anaplosis*) – ne peut résoudre. La pensée humaine arrive à atteindre l'unité ou l'Unifié en procédant à la contraction de ses concepts, mais ne peut passer de l'unité (métaconcept) à l'Un purement un, ni du tout au Rien, ni de l'existence à l'Origine de l'existence, ni du relatif à la pure Transcendance. Pour comprendre en quoi l'aporie initiale du *Péri Archôn* et celles qui en découlent directement excluent radicalement toute issue pour la pensée, il faut encore une fois revenir au concept le plus important du *Péri Archôn* qui est la notion de « tout » (τὰ πάντα). Il est nécessaire en effet de comprendre dans toute sa rigueur la signification profonde de ce terme cardinal, car une grande partie de l'aporétique du *Péri Archôn* repose sur lui.

La pensée posant l'exigence d'un *Principe du tout* soulève en fait une problématique complexe liée à une double perspective à la fois de la notion du tout (i) et de celle de principe (ii).

2.3.b.i. *La double notion du tout*

Les apories métadialectiques reposent sur la différence entre la notion de τὰ πάντα : (a) au *sens large* ou et celle de πάντα et (b) au *sens strict* ou τὰ πάντα ἁπλῶς.

a. Sens large ou le tout modalisé

Damaskios reprend ici la définition usuelle platonicienne et plotinienne du tout comprise comme conspiration (σύνταξις)[112] : une pluralité distincte

16,14 R. / I, 21,23–22,19 W.-C. (*Aporie sur la méthode analogique visant l'Absolu*) ; I, 16,14–17,9 R. / I, 23,1–24,3 W.-C., I, 17,9–17,13 R. / I, 24, 4–10 W.-C., I, 17,13–18,16 R. / I, 24,11–26,8 W.-C. (*Apories de la communicabilité de l'Ineffable*).

[112] Cf. Plotin, *Enn.*, II 3 [52], 7, 14–18 qui explique la notion de tout par celle que la μία σύνταξις est l'intégration de toutes les parties, soit dans l'individu, soit dans l'univers, sous un principe unique qui fait que tout « conspire » (σύμπνοια) : Dans un système clos ou « avec ses limites », tous ses composants dépendent les uns des autres. L'unité de principe unifie les parties multiples de l'ensemble, animal ou univers, et en fait un être unique. Plotin commente en fait Platon, *Rep.*, V, 462 *c*13, rappelant l'image de la communauté de l'âme et

(πλῆθος; διάκρισις) dont le rapport (σχέσις) constitue le tout. Autrement dit, un tout est *une pluralité ordonnée dans une certaine distinction sous un certain rapport*[113]. Toutefois, Damaskios ajoute à cette conception du tout des nuances modales concernant les hénades (Un, Pluralité, Unifié) prises comme sommet simplifié d'une totalité. Donc si le sommet du tout est l'Un, celui des des plusieurs la Pluralité pure et celui de tous les étants l'Unifié, il faudra donc distinguer trois modalités différentes du tout : le tout sera alors respectivement compris sous son aspect unitaire, plurifié et unifié.

En fait, Damaskios conçoit ici la relation du tout et de son sommet à partir du couple paradigmatique des mathématiques pythagoriciennes : monade / série des nombres. L'Un est *un-tout* (ἓν πάντα), c'est-à-dire *un* par lui-même (comme sommet-principe) et *tout* (puisque le multiple découle de lui), mais comme une totalité totalement *simplifiée* en l'Un, puisqu'il est principe de tout le multiple. Selon le même schéma, la pure Pluralité est *tout-un* (πάντα ἕν), c'est-à-dire *tout* (τὰ πολλά) par elle-même et *une* par la relation qu'elle a avec l'Un et qui fait d'elle le sommet-principe des plusieurs purs. De même, l'Unifié est *un-et-tout* (ἓν καὶ πάντα) ou premier Mixte de l'un et des plusieurs (ἡνωμένον), c'est-à-dire *tout et un* à égalité et indivisiblement[114]. En un sens, chaque hénade inaugure et constitue la série (le tout) qui lui est propre.

b. Sens strict : le tout absolu

Damaskios conçoit aussi, et c'est là son originalité, le tout de manière *absolue*, en tant qu'*ensemble intégral* de toutes choses, c'est-à-dire *l'ensemble total des réalités*, y compris l'Un et la matière ; ou exprimé selon un autre point de vue, l'*ensemble de toutes les modalisations du tout* (un-tout, tout-un et un et tout)[115]. Cette définition du tout au sens strict gagne en profondeur et apparaît plus audacieuse dès lors que l'on comprend que même l'Un aussi bien que la matière, l'autre extrémité du déroulement processif, sont des éléments de ce *pur ensemble intégral de toutes choses* : « ὧν γὰρ μηδοτιοῦν ἄπεστι, ταῦτα πάντα ἁπλῶς »[116]. Ce πάντα ἁπλῶς est la réalité la plus englobante qui soit, l'enveloppement (περίληψις)[117] le plus exhaustif et le plus

---

du corps qui souffre tout entière de la blessure du doigt, par le fait qu'il y a une coordination une et unique des éléments qui forment une entité totale et indivise. Chez Damaskios, le tout est « la pluralité des choses dont il y a une unique coordination ».

113 Damaskios, *De Princ.*, I, 2, 17–21 R. / I, 2,21–3,2 W.-C.

114 Cf. J. Combès (1986), vol. I, pp. LX–LXIII.

115 Damaskios, *De Princ.*, I, 3, 8–12 R. / I, 3, 18–24 W.-C.

116 Damaskios, *De princ.*, I, 1, 7–8 R. / I, 1,9 W.-C.

117 Damaskios, *De princ.*, I, 1, 12 R. / I, 1, 14 W.-C.

universel que la pensée puisse concevoir. L'Un a donc la valeur de limite supérieure de ce tout et la matière en représente la limite inférieure (ἡ μὲν ἀρχὴ πέρας ἐστὶ τὸ ἄνω· τὸ δ' ἀπ'ἀρχῆς ἔσχατον πέρας ἐστὶ τὸ κάτω)[118]. Dans la première aporie du *Péri Archôn*, Damaskios a ainsi appréhendé le tout dans son sens le plus pur (ce que l'adverbe ἁπλῶς vient systématiquement mettre en évidence), à savoir l'idée du tout qui ramasse tout en lui-même, qui comprend tout sans rien exclure.

2.3.b.ii. *La double notion de principe*
D'autre part, Damaskios conçoit aussi la notion de principe selon une double perspective :

a. Transcendance absolue du principe
Selon la définition classique, le principe doit être *externe* à la série en tant que cause transcendante de la série, parce qu'un principe véritablement premier est sans aucun rapport de coordination avec les termes de la série qu'il engendre. La pensée ne peut concevoir la notion de principe sans admettre l'exigence d'autarcie et de perfection qui le fait subsister antérieurement et de manière transcendante à ses propres dérivés. Tout principe d'un tout est hors de ce tout.

b. Relativité du principe
Pour Damaskios, la notion de principe n'est pas si absolue que cela. Bien au contraire, elle est rendue manifeste par la langue grecque et par le génitif: tout principe est *principe de* … Notre pensée conçoit donc la notion de principe comme étant liée à la série qu'il produit. Il est en cela le premier terme de la série et entre en rapport de coordination avec les éléments constituant la série.

Selon l'interprétation que l'on donne à la notion fondamentale de tout, Damaskios est en mesure d'apporter une double perspective à la question de la cause première du tout :

1. Soit on envisage *le principe Un*, sommet, κορυφή, de la multiplicité dès lors que l'on conçoit le tout de l'Un comme *tout unitaire*. Dans ce cas, l'Un *est tout* parce que tout procède de lui, mais en même temps il contient tout de manière parfaitement simple et sans aucune division. Peut-être semble-t-il dans sa simplicité être antérieur au tout dans sa pluralité ? Toutefois, cette antériorité n'est que *relative* et elle

118 Damaskios, *De princ.*, I, 1,12–2,1 R. / I, 1, 14–15 W.-C.

n'exile pas le principe hors de toute coordination, mais le pose comme sommet unique et un, précédant la multiplicité dans le fait même qu'il la contracte en lui. On pourrait appeler cela une *antériorité de simplification*. La simplicité de l'Un n'est pas ici une transcendance absolue, mais le tout contracté et absorbé par l'Un[119].

2. Soit il faut s'orienter vers le *Principe absolu* de tout (μία τῶν πάντων ἀρχή), mais ici la notion de tout est celle comprise comme tout absolu (τὰ πάντα ἁπλῶς). Or le principe est au-delà de toute idée de coordination et par conséquent au-delà de l'Un lui-même. Le principe du Tout absolu est alors hors du Tout[120] et devient un *néant* par excès, un ineffable, perdant même le statut de principe. On voit dans cette perspective que Damaskios se démarque de l'Un de Plotin et de Proklos pour rejoindre la conception jambliquéenne d'un principe originel qui dépasse lui-même l'Un plotinien.

Pour en revenir à l'aporétique proprement dite, nous avons vu que les apories en tant qu'expérience de la pensée sont de deux sortes : les apories dialectiques et les apories métadialectiques. Or ce qui départage les apories dialectiques des apories métadialectiques dépend du rapport que nous posons entre la notion de principe et celle de tout[121].

Les apories métadialectiques exploitent la relation entre le principe et le tout pris au sens strict, c'est-à-dire intégraux et absolu, alors que les autres apories, dialectiques, envisagent la relation du principe et du tout selon une perspective ou le principe est coordonné à sa propre totalité.

Nous avons vu que les premières peuvent être dépassées par la *résolution* du tout et de l'unité, c'est-à-dire par une pensée exercée et purifiée, contractée et simplifiée capable de comprendre la coïncidence de l'un et du tout en une indifférenciation. Les apories dialectiques mènent la division conceptuelle jusqu'à un certain dépassement d'elle-même au moyen d'une gymnastique dialectique particulière, une sorte de purification du mécanisme de la pensée, opérée par la méthode de l'analyse (*sunairesis-anaplôsis*). La gymnastique dialectique peut en ce sens nous mener jusqu'au principe *coordonné* de chaque série. Les apories dialectiques concernent par conséquent une problématique comprise dans les limites du Tout. C'est pourquoi une résolution est encore possible, parce que la pensée peut encore

---

[119] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 2,17–4,5 R. / I, 2,21–4,12 W.-C.

[120] Cette double perspective de la notion de tout et celle de principe implique que l'Un de Plotin et de Proklos se trouve dépassé par un absolu dont la saisie devient inaccessible à cause de la radicalisation de la notion de principe et de celle de tout.

[121] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 99, 24–27 R. / II, 23, 2–6 W.-C.

prendre appui sur une notion, quoique purifiée, le métaconcept, qui reste coordonné au tout. Les apories dialectiques trouvent donc leur résolution dans la notion purifiée de cause première, en tant que sommet ou concrétion indéterminée de tout, à la fois un et tout. En effet, cette notion est la plus pure que puisse produire notre pensée, mais cette notion renvoie encore à une immanence : l'élément premier et principiel de toutes choses reste *coordonné au tout*. La résolution des apories dialectiques se fait au prix de l'abandon de l'idée d'absoluité du principe.

Toutefois, si la résolution des apories dialectiques nous conduit jusqu'à la saisie de l'*Un-tout* comme sommet des uns, comme *principe coordonné*, elle ne nous conduit pas à la connaissance du *principe absolu et incoordonné*. Notre pensée ne peut aller au-delà du tout intégral pour penser la transcendance pure. Un principe posé absolument au-delà du tout ou incoordonné au tout ne peut être saisi au moyen d'une gymnastique de repliement de la détermination dans l'indétermination, puisque ce principe absolu n'est même plus indéterminé. Ces apories nous font sortir de tout système conceptuel possible, parce qu'elles posent des dilemmes dont la résolution n'appartient plus au système lui-même, et donc à la pensée elle-même. Découlant de l'aporie primordiale d'un principe absolu du Tout, les apories qui naissent de la tentative de saisir l'*Un-tout-avant-tout* ou l'Un pur (le principe Un dans ce qu'il a d'absolu et non dans son aspect coordonné) et l'Ineffable sont donc méta-dialectiques, parce qu'elles renvoient à la limite infranchissable par toute pensée, même unitaire. Ce qui est absolu ou hors du tout défie en effet toute gymnastique anagogique, toute contraction comme toute simplification, toute conceptualisation, toute affirmation comme toute négation. Ce qui est *avant tout* est radicalement impensable pour nous qui appartenons au tout. La contradiction de la notion d'un principe absolu et celle d'un tout intégral est le seuil au-delà duquel toute métaphysique n'aura d'autre issue que de s'anéantir : les apories métadialectiques sont les « τί πέρας ἔσται τοῦ λόγου ». Les apories méta-dialectiques se font l'arbitre du cheminement périlleux de la pensée jusqu'à sa mise à mort. Ces apories sont donc *mortifères* pour la pensée, au sens littéral de ce terme.

On peut trouver étrange et inconséquent de la part de Damaskios *d'affirmer* malgré tout l'Origine radicale de toute chose, alors qu'aucune pensée ne peut y accéder. Dire *Ineffable* ou *Un-tout-avant-tout* n'est-il pas la preuve d'une résolution possible ? En fait c'est la notion même de tout qui *exige* ce Néant comme l'Abîme d'où tout est issu ou qui *exige* l'Un pur comme unité fondatrice. Mais il est nécessaire de comprendre que pour Damaskios cette

évidence spontanée dépasse toute anagogie et toutes notions issues d'une gymnastique de l'âme ; l'Origine demeure logiquement insaisissable, inconnaissable et reste silencieuse pour toute pensée, mais sa nécessité est ressentie comme évidente, intuitive. L'exigence d'un principe au-delà du tout ne peut être démontrée dialectiquement, ni même réfutée d'ailleurs. Tel est le paradoxe central du *Péri Archôn* : exigence de la pensée et « impensabilité » de cette exigence.

La pensée ne peut sortir hors du tout sans éprouver un vertige, celui de sa propre agonie. Là où il n'y a plus de point d'appui pour elle, là où il n'y a plus aucun objet, la pensée cesse tout bonnement d'être. Ne reste que la vacuité par excès, et qui n'est pas le vide. Mais sa plénitude dépasse toute logique humaine. Lorsque la pensée « marche dans le vide » – image chère à Damaskios – elle n'est plus que néant au sein du néant. Il n'y plus ni métaphysique, ni dialectique. Si *tout* a été dépassé, et donc les apories aussi, nous ne sommes plus que néant de connaissance et d'inconnaissance. Tout s'est renversé totalement (ἡ πάντη περιτροπὴ τῶν λόγων καὶ τῶν νοήσεων). Les pensées et les mots ont éclaté (πλὴν σιγῆς ἀμηχάνου καὶ ὁμολογίας τοῦ μηδὲν γιγνώσκειν, ὧν μηδὲ θέμις, ἀδυνάτων ὄντων, εἰς γνῶσιν ἐλθεῖν)[122].

En un mot, les apories métadialectiques condamnent sur le seuil silencieux du Mystère des Ténèbres ineffables et insondables la gymnastique anagogique chère à Proklos en tant qu'ouverture efficace vers la transcendance. En effet, Damaskios note qu'aucune notion commune ou innée ne peut convenir à ce qui est au-delà du tout : « elle ne parvient pas jusqu'au principe ineffable, si ce principe est étranger à toutes nos notions et absolument inconcevable »[123]. Le miroir de l'âme est totalement noir et ce noir est le néant sans visage reflétant d'une manière inconcevable notre propre néant.

La pensée est toujours avide de réduire la réalité à une forme verbale ou à une notion, mais vis-à-vis de l'Absolu, les apories métadialectiques sont le creuset où se calcine la pensée, la conduisant infailliblement vers sa propre mort. Ces apories métadialectiques feront agoniser notre pensée jusqu'à ce qu'elle finisse par se taire. En réalité, le silence de l'Au-delà du tout ne sera que le silence de la pensée elle-même, silence vécu comme une mort *initiatique*. La pensée du rien est une *non-pensée*. La notion d'un principe absolu du tout se détruit elle-même, car la pensée ne peut dépasser les limites de la pensée sans s'anéantir elle-même. L'Origine radicale du Tout reste donc infranchissable pour la pensée humaine. Pour Damaskios,

---

122 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 15, 22–25 R. / I, 21, 18–22 W.-C.

123 Damaskios, *De princ.*, I, 100, 8–10 R. / II, 23, 20–22 W.-C.

ces apories si radicales sont l'*expérience limite et extrême* de la pensée humaine. Et si ces apories n'ont donc pas de solutions, parce que toute solution est encore un fruit de la pensée, elles s'évanouissent néanmoins totalement dans le propre évanouissement de toute pensée. Si l'aporétique du dernier néoplatonicien est effectivement le point de départ de toute métaphysique, son dynamisme anagogique, ainsi que le veut la tradition des écoles philosophiques, elle est également pour lui son point d'achèvement. Ici dans cette mort programmée de la pensée se trouve l'anéantissement des apories les plus cruelles, leur terme, et la libération du sage.

2.4. *La vertu expérientielle et métaréflexive des apories*

La métaphysique est pour Damaskios, comme pour tous les néoplatoniciens, l'*expression* de la quête vers les premiers principes. Or cette quête est bien plus que le protocole d'un *système* philosophique au sens où on l'entend dans l'occident moderne. Comme le souligne P. Athanassiadi, une philosophie déclinante selon Damaskios serait celle dont le but se serait réduit à n'être plus que «la recherche d'une érudition purement technique, incapable de mener l'homme à la vraie sagesse»[124]. En effet, pour un commentateur tel que A.C. Lloyd, le néoplatonisme insiste sur le privilège que possède l'âme humaine: *l'expérience personnelle*, dimension que l'on a trop longtemps ignorée dans nos interprétations[125]. Cet auteur n'hésite pas de donner à la notion généralement abstraite d'*hypostasis* une valeur existentielle. Bien qu'il y ait en chaque hypostase la possibilité d'un parcours intellectuel et objectif articulant une doctrine, les hypostases sont bien plus «des expériences; elles sont des types de consciences»[126]. Dans l'univers néoplatonicien, les abstractions conceptuelles comportent un élément d'expérience personnelle. À l'instar d'A.C. Lloyd, et parce que cela nous semble également flagrant chez Damaskios, nous n'hésitons pas à considérer que l'aporétique du *Péri Archôn* engage l'homme dans une expérience à vivre qui ne peut que le conduire à une compréhension bien supérieure à celle engagée dans une réflexion sans entraves. Nous affirmons que les apories développées dans ce texte sont à proprement parler *des types d'expérience particulière* engendrant un nouvel état de conscience. Le terme «expérience» rejoint ici celui dégagé par Claude Romano, qui le définit comme «une épreuve nécessairement unique, irrépétable, en laquelle

[124] P. Athanassiadi (2006), p. 206.
[125] Cf. A.C. Lloyd (1990), p. 125.
[126] A.C. Lloyd, op. cit., p. 126.

je suis en jeu moi-même et dont je ressors à chaque fois changé ; ce qui prime, ici, n'est pas l'idée d'acquis, mais au contraire celle d'une mise à l'épreuve qui est en même temps transformation »[127]. Toute expérience aporétique rencontrée dans le *Péri Archôn*, nous la comprenons comme celle d'un évènement *de* et *pour* la conscience engagée dans une quête au-delà du sensible, et que l'on pourrait appeler *autoperformant*. Ce qui signifie qu'une expérience aporétique ouvre à celui qui la vit la possibilité d'une *perspective autre*, jusque-là insoupçonnée, mais généralement plus élevée ; une conscience modifiée de ce qu'il percevait avant cette expérience aporétique.

Damaskios veut donner à son œuvre une portée universelle en faisant de l'aporie un outil privilégié de conscientisation, à la fois de notre situation en tant qu'étant rationnel face aux principes suressentiels et de notre nature soumise à la *dualité* et prompte à la division. L'aporétisme dénonce alors cette dynamique de l'altérité qui régit notre pensée, son rôle dans la formation de nos conceptions – inadaptées concernant les réalités indivises et simples – et sa mise en cause dans notre impuissance à concevoir les principes.

C'est pourquoi toutes les apories (dialectiques et métadialectiques), en tant qu'expériences de la pensée dans la remontée vers les premiers principes, doivent être vécues *authentiquement*. Ce qui implique que l'équation « Aporie = tragédie », lorsque le déroulement des réflexions est brusquement entravé et qu'un malaise surgit, doit être néanmoins éprouvée. Ce qui veut dire qu'il faut en premier lieu en passer par là et accepter le traumatisme qui généralement s'accompagne d'un sentiment négatif d'impuissance confinant parfois à la tragédie. C'est d'ailleurs cet engouffrement dans l'impasse qui joue ce rôle très « négatif » et démoralisant qui est la marque la plus visible de l'aporie. Mais c'est aussi à ce seul aspect rebutant des apories que s'en tiennent la plupart des commentateurs qui tentent d'expliquer l'aporétisme du *Péri Archôn*.

On ne peut certes dénier la terrible souffrance qu'éprouve la pensée, coupée dans son élan et engluée dans sa propre incapacité, mais il ne faut pas en rester là, car cette tragédie de la pensée n'est qu'un aspect de l'expérience aporétique. Un autre pôle de cette douloureuse expérience vient pourtant accompagner celui qui la vit. Loin d'être uniquement une humiliation et une mise en échec perverse, l'aporie ouvre un autre espace, positif celui-là. Car pour celui qui la vit authentiquement et avec courage, dont l'âme est

---

[127] C. Romano (1998), pp. 193–288.

animée par le désir infatigable des principes, l'aporie va devenir elle-même « objet de réflexion ». Celui qui la subit voudra en chercher la raison. L'âme passe d'une douleur paralysante à un soudain réveil, engageant une dynamique positive, stimulante, une volonté d'introspection et la recherche d'une stratégie de dépassement. L'expérience aporétique permet alors un retour sur soi, salutaire, qui se concrétise sous la forme d'un désir de comprendre la nature et le fonctionnement de la pensée humaine.

Nous allons donc dans un premier temps aborder l'expérience de l'aporie vécue comme ce moment tragique inévitable pour ensuite découvrir l'aspect beaucoup plus fruitif et « euporique » de l'expérience aporétique telle qu'elle est enseignée par Damaskios.

2.4.a. *L'expérience tragique des apories*

La question que pose le dernier métaphysicien païen de l'antiquité grecque est la suivante : comment dépasser les limites notre pensée ? Et la réponse qu'il donne est qu'il est impossible de dépasser ces limites au moyen de la pensée divisée qui est la nôtre. En effet, affirme Damaskios, les principes premiers, parce qu'ils sont indéterminés, uns, simples, sans formes, échappent aux cadres de la pensée humaine. C'est pourquoi l'univers aporétique du *Péri Archôn* offre à nos yeux de chercheur assuré et de prédicateur de la vérité des choses primordiales un spectacle si dramatique et si déroutant. Confrontée à la question de l'Origine, la pensée s'éprouve en son propre centre, souffre, se paralyse et se disloque dans le jeu mortel de sa raison aveugle. L'aporie engendre une situation existentielle proche d'une tragédie intérieure, pouvant aller jusqu'à l'agonie.

Les apories, aussi bien dialectiques que métadialectiques, doivent être regardées comme l'épreuve d'une limite intrinsèque rencontrée en notre hypostase psychique humaine. Chaque aporie dénonce en effet un *pathein* accompagnant cette limite manifestée, ce qui permet de leur accorder légitimement une valeur *émotionnelle*, et donc concrètement existentielle et inévitablement expérientielle. Aristote considérait déjà l'aporie comme un *état d'âme* engendré de la confrontation avec un raisonnement, subtil et non absurde, portant sur des opinions contraires ou contradictoires. De même, Platon nomme πάθος les états affectifs liés aux situations aporétiques[128]. L'aporie comme πάθος ou épreuve existentielle le restera chez Damaskios, exprimant ainsi le désarroi, la détresse et la souffrance dans lesquels l'âme est plongée. Ph. Hoffmann relève en effet dans le texte

---

[128] Cf. Platon, *Lois*, IV, 712 *e*7.

damaskien cette dimension tragique de l'aporie et nous engage à en accepter la formidable portée existentielle : « La tonalité du Traité des premiers principes, qui à bien des égards tient lieu d'un commentaire de la première hypothèse, est pessimiste, angoissé. Un lecteur attentif y relève des notations presque « existentielles » : les ὠδῖνες de l'âme semble ne devoir jamais être satisfaites, le discours humain est voué à un renversement (περιτροπή) qui condamne nos pensées et nos opinions à marcher dans le vide (κενεμβατεῖν) parce qu'elles sont vaines »[129]. Bien que nous ne soyons pas entièrement convaincus qu'il y a un fond « pessimiste », il n'empêche que le premier mouvement de l'âme, prise au piège des apories, goûte l'indéniable amertume de tragédie, qui surgit de la contradiction interne de l'âme qui désire l'unité, mais qui ne peut penser que selon la division[130]. Ph. Hoffmann a néanmoins bien vu l'acuité psychologique du texte de Damaskios qui a su rendre la portée émotionnelle et existentielle de toute aporétique métaphysique, au travers le cri déchirant de l'âme humaine paniquée par sa banqueroute spirituelle : « la profondeur philosophique de Damascius est d'avoir à la fois fait entendre la douleur d'une âme philosophante qui ne peut ni posséder ni dire l'Indicible – elle ne peut que le soupçonner obscurément – et analysé la racine de son aporie tragique »[131].

Il n'y a donc pas autant de sècheresse, de froideur, et d'absence d'émotion dans ce texte du *Péri Archôn* qu'A.-Ed. Chaignet[132] a bien voulu nous le faire croire. Au contraire, Damaskios a cherché autant que possible de rendre palpable cet univers éprouvant et meurtrier de l'aporie. Il y a au contraire quelque chose d'émouvant et d'universellement partagé dans cette lutte entre notre désir assoiffé d'Absolu et la frustration de notre impuissance à le saisir par le biais de nos mots et de nos concepts, les outils de la pensée humaine. Il y a même quelque chose de tyrannique et de cruel dans la chute répétée de notre pensée qui pourtant se reprend inlassablement dans la poursuite obstinée de son *épistrophê* intellectuelle. Damaskios

---

[129] Ph. Hoffmann (1997), p. 339.

[130] Cf. Ph. Hoffmann, ibid.

[131] Ph. Hoffmann (1997), p. 340. Nous tenons à faire une remarque concernant la notion de soupçon : de quel degré d'indicibilité parle-t-on parle-t-on lorsque l'on dit que l'on ne peut que soupçonner l'Indicible ? Rappelons que l'Ineffable absolu ou le Rien par excellence (*to ouden*) n'est même pas soupçonnable. Par contre, l'Un indicible est lui soupçonnable. Damaskios pose une distinction entre ces deux modalités d'indicibilité en ajoutant ou non l'adverbe πάντῃ. L'expression πάντῃ ἄρρητον/ἀπόρετον signifie l'Ineffable, alors que pour les mêmes termes ἄρρητον/ἀπόρετον l'absence de cet adverbe désigne en général l'Un pur. Comme le dit Damaskios, il y a des degrés d'inconnaissance qui en fait correspondent également à des degrés d'indicibilité.

[132] A.-Ed. Chaignet (1898), pp. XX et XLIV.

dénonce avec pertinence le moment de lucidité de la pensée humaine qui par le truchement des apories se trouve subitement confrontée à sa propre faiblesse et, osons le dire, à sa propre illusion concernant ses conceptions des principes ultimes. Chaque aporie est une expérience *éprouvante* de la pensée.

Le *Péri Archôn* développe une remarquable pathologie des apories, aidée d’un vocabulaire choisi et précis qui contribue à souligner l’impression obsédante d’impuissance et de suffocation dégagée par l’emprise des apories sur l’âme du chercheur antique. Parce que Damaskios veut partager avec le lecteur, censé être lui aussi un inlassable chercheur de l’Au-delà, cette charge émotionnelle très lourde, ce sentiment de détresse du métaphysicien quant à l’inaccessibilité des principes premiers. Gravitant autour du couple central ἀπορία-ἀπορέω, les expressions et les termes du *Péri Archôn* sont donc très évocateurs et marqués, afin de nous introduire directement au cœur de cette expérience dramatique, intime et personnelle de sa pensée, rude expérience qui devient également la nôtre. En outre, « l’atmosphère » du traité, pimentée par le nombre impressionnant d’apories, leur ballet incessant sur chaque niveau de réalité, et ce va-et-vient irritant des mêmes apories, contribuent à rendre parfaitement concrète et proche cette expérience profondément déstabilisante[133]. Nous avons tenu à regrouper dans le tableau synoptique ci-dessous, les termes et les expressions les plus marquantes et les plus récurrentes du traité :

Tableau n° 2 : Vocabulaires et expressions de l’expérience aporétique

Termes et expressions	**Références textuelles**	**Sens expérientiel**
– περιτροπή	I, 7,3 R. / I, 8,13 W.–C. ;	Ces termes et ces
– περιτρέπομαι	I, 7,10 R. / I, 9,3 W.-C. ;	expressions marquent
– περιτρεπόμεθα τῷ	I, 8,4 R. / I, 9,21 W.-C. ;	d’une manière forte le
λόγῳ	I, 12,16 R. / I, 16,5 W.-C. ;	total renversement de
– περιτρεπόμεθα	I, 13,21 R. / I, 18,9 W.-C. ;	nos discours et de nos
πανταχῇ	I, 15,22 R. / I, 21,18 W.-C. ;	pensées. L’image du
– ὁ λόγος εἰς τὸ αὐτὸ	I, 16,14 R. / I, 22,19 W.-C. ;	« retournement contre
περιτρέπεσθαι	I, 16,16 R. / I, 23,3 W.-C. ;	soi-même » ou du
– οἱ λόγοι περιτρέπονται	I, 17 6 R. / I, 23,25 W.-C. ;	« renversement en

133 Cf. P. Athanassiadi (2006), pp. 208–214 : même si nous ne partageons pas le sentiment de pessimisme et de scepticisme qui, selon P. Athanassiadi, traverse le moral de Damaskios, celle-ci a su rendre l’émotion douloureuse que ressent l’âme en proie aux apories et qui témoigne de la réalité de l’expérience aporétique et de son impacte sur la psyché humaine.

Termes et expressions	Références textuelles	Sens expérientiel
– ὁ λόγος ἔχειν τινὰ περιτροπήν – κατὰ περιτροπήν – ἡ πάντη περιτροπὴ τῶν λόγων καὶ τῶν νοήσεων	I, 18,12 R. / I, 26,3 W.-C. ; I, 26,16 R. / I, 38,15 W.-C. ; I, 50,4 R. / I, 75,3–4 W.-C. ; I, 56,11 R. / I, 85,1 W.-C.	soi-même » dénonce l’expérience la plus radicale et la plus déstabilisante que peut éprouver la pensée humaine quant à l’Absolu. Notons que le moyen du verbe περιτρεπόμεθα met encore plus en relief cette épreuve de renversement de la pensée sur elle-même.
κενεμβατεῖν	I, 5,4 R. / I, 5,20 W.-C. ; I 6,23 R. / I, 8,1 W.-C. ; I 6,24 R. / I, 8,1 W.-C. ; I 12,23 R. / I, 16,15 W.-C.	Ce verbe « marcher dans le vide » exprime une expérience insolite et très déstabilisante pour la pensée, celle du « sans-objet » et du sans appui, du vide, et du vertige.
– οἰκεία πάθη – πάθος ἡμῶν – ἡμέτερον πάθη – ἡμέτερον πάθημα	I, 7,6 R. / I, 8,17 W.-C ; I, 10,6 R. / I, 12,21 W.-C. ; I, 11,17 R. / I, 14,8 W.-C ; I, 12,17 R. / I, 16, 7–8 W.-C. ; I, 104,23 R. / II, 30,12 W.-C.	Ces πάθη sont l’expression même de l’état aporétique de la pensée cognitive, *auto-affection* ou *état* d’impuissance provoquée par l’aporétique de la connaissance des premiers principes. Les οἰκεία πάθη marquent d’une manière crue et brutale l’aveu de notre propre état d’inconnaissance envers eux, notre état de pauvreté noétique.
πότερον … ἢ …	I, 1,4 R. / I, 1,4 W.-C. ; I, 69,4 R. / I, 103,20 W.-C. ; I, 71,28 R. / I, 108,5 W.-C. ; I, 86,3 R. / II, 1,2 W.-C. ; I, 139,26 R. / II, 82,16 W.-C. ; I, 151,12 R. / II, 100,12 W.-C. ;	Cette expression syntaxique est propre à l’aporétique et dénonce le tiraillement et la division de la pensée, selon différentes modalités :

Termes et expressions	Références textuelles	Sens expérientiel
	I, 177,25 R. / II, 142,15 W.-C. ; I, 196,9 R. / II, 174,9 W.-C. ; I, 226,20 R. / III, 11,21 W.-C. ; I, 247,22 R. / III, 48,4 W.-C. ; I, 258,7 R. / III, 64,17 W.-C. ; I, 287,22 R. / III, 112,17 W.-C.	– antinomie – contradiction (ἀντιφάσις) – opposition entre deux choix possibles – ambigüité du choix (ἐπαμφοτεριστής)
– ὁ λόγος, εἰ μέτρια βασανισθείη, πολλὴν ἕξει περιολκὴν πρὸς ἑκάτερον.	I, 152, 4–5 R. / II, 101, 7–8 W.-C.	Cette expression dénonce précisément le tiraillement de la pensée et l'ambigüité du choix (ἐπαμφοτεριστής).
ἐνδέομαι	I, 72,17 R. / I, 109,9 W.-C.	Ce verbe marque l'entrave et le piège de l'aporie qui immobilisent la pensée et l'empêchent de sortir ou de rompre le lien qui la ligote. Il y a une idée d'assujettissent.
ἀμηχανία	I, 42,8 R. / I, 62,14 W.-C.	Ce terme désigne l'embarras qu'éprouve la pensée face à l'aporie. Il colporte l'idée d'être sans ressource, impuissant. (Hom., *Od.* 9, 295 ; Eur., *Med.* 647, etc.)
ἀτευξία	I, 7,7 R. / I, 8,18 W.-C.	Ce terme marque la pensée en proie à l'échec et le sentiment de frustration.
– ἀδύνατος / ἀδύνατον – ὅπερ ἀδύνατον / ἀλλ' ἀδύνατον – ἀδὺνατον (εἶναί) + inf.	I, 14,26 R. / I, 20,6 W.-C. ; I, 19,14 R. / I, 28,19 W.-C. ; I, 20,25 R. / I, 30,18 W.-C. ; I, 75,20 R. / I, 113,17 W.-C. ; I, 162,13 R. / II, 117,18 W.-C. ; I, 208,20 R. / II, 194,19 W.-C. ; I, 226,21 R. / III, 11,23 W.-C. ; I, 259,11 R. / III, 66, 11–12 W.-C. ; I, 262,1 R. / III, 70, 19–20 W.-C.	Ces expressions marquent l'impossibilité ou l'impasse dans laquelle se trouve bloquée la pensée. Impossibilité de répondre entraînant un mutisme intellectuel.

Termes et expressions	Références textuelles	Sens expérientiel
– ἄτοπος / τὸ ἄτοπον / ἀτοπώτερον / ἀτοπώτατον / ἀτόπως – ἄτοπον (εἶναί) + inf. – ἢ ἄτοπον (répondons qu'il est absurde …) – ὅπερ ἄτοπον / ὅπερ ἀτοπώτερον – ἄτοπον … συμβήσεται	I, 29,17 R. / I, 43,11 W.-C. ; I, 29,123 R. / I, 43,18 W.-C. ; I, 35,14 R. / I, 52,1 W.-C. ; I, 37,10 R. / I, 54,11 W.-C. ; I, 50,1 R. / I, 74,17 W.-C. ; I, 68,4 R. / I, 102, 7–8 W.-C. ; I, 78,24 R. / I, 119,1 W.-C. ; I, 89,15 R. / II, 7,6 W.-C. ; I, 94,2 R. / II, 14,13 W.-C. ; I, 101,7 R. / II, 24,18 W.-C. ; I, 136,2 R. / II, 77,10 W.-C. ; I, 139,6 R. / II, 81,20 W.-C. ; I, 160,21 R. / II, 115,2 W.-C. ; I, 167,21 R. / II, 125,22 W.-C. ; I, 167,22 R. / II, 125,23 W.-C. ; I, 223,19 R. / III, 6,8 W.-C. ; I, 226,29 R. / III, 12,8 W.-C. ; I, 244,24 R. / III, 43,2 W.-C.	Ces expressions marquent l'absurdité, sorte de « nulle part », dans laquelle est plongée la pensée, annihilant tout raisonnement.
ἐπ' ἄπειρον / εἰς ἄπειρον	I, 2,10 R. / I, 2,12 W.-C. ; I, 11,14 R. / I, 14,18 W.-C. ; I, 16,13 R. / I, 22, 18–19 W.-C. ; I, 50,5 R. / I, 75,5 W.-C. ; I, 85,27 R. / I, 130,4 W.-C. ; I, 98,4 R. / II, 20,15 W.-C. ; I, 105,9 R. / II, 31,3 W.-C. ; I, 113,18 R. / II, 43,13 W.-C. ; I, 115,27 R. / II, 47,2 W.-C. ; I, 124,1 R. / II, 59,2 W.-C. ; I, 162,22 R. / II, 118,11 W.-C. ; I, 226,7 R. / III, 11,4 W.-C. ; I, 239,26 R. / III, 34,19 W.-C.	La pensée court à l'infini.
– καὶ διὰ τὸ κύκλῳ – κύκλῳ πολλὴν περιελθόντες	I, 5,10 R. / I, 6,4 W.-C. ; I, 72,17 R. / I, 109,9 W.-C.	La pensée tourne en cercle ou revient sur ses pas.

2.4.b. *L'expérience euporétique des apories*

Pour le métaphysicien, la réflexion sur l'échec est essentielle et prime sur l'apitoiement. Cela signifie que Damaskios refuse de s'immobiliser dans la tragédie ou de se laisser diriger et perturber par le bouleversement émotionnel. Croire que Damaskios préfèrerait jeter l'éponge ou tomber dans une quelconque dépression intellectuelle, croire qu'il se résignerait à adopter

une vision outrageusement pessimiste de la philosophie platonicienne serait à notre avis commettre un grave contresens quant à l'orientation du *Péri Archôn* ni tenir cas de la bravoure et de la force d'esprit d'un penseur tel que lui. Tout lecteur du *Péri Archôn* et de Damaskios en général est frappé par la ténacité et l'acharnement métaphysique déployé dans ces ouvrages. N'oublions pas que le trait dominant sa personnalité était sa passion pour la difficulté, comme le rappelle son disciple Simplicius.

L'aporie va devenir pour le sage, ayant réussi à dépasser ses émotions dues au trauma aporétique, l'objet même de sa recherche philosophique, dans le sens où celui qui la subit en cherche volontairement la cause. Les apories du *Péri Archôn* convergent en réalité vers une réflexion maîtrisée sur le fait aporétique lui-même. Ce qui ressort du traumatisme infligé est une somme de questions fondamentales et d'une grande pertinence : pourquoi la métaphysique engendre-t-elle des apories ? D'où viennent-elles exactement ? Sont-elles créées par nous ou appartiennent-elles aux objets transcendants ? Quelle est la nature de notre propre pensée ?

L'expérience éprouvante de l'aporie se transforme petit à petit en un examen révélateur de la structure et du fonctionnement de la pensée humaine. L'enquête des premiers principes, entravée par les nombreuses apories que répertorie le *Péri Archôn*, se transforme paradoxalement en une investigation sur les possibilités et l'essence de l'âme humaine, sur les impératifs et la nature de la connaissance, du discours et de l'intelligence. Et nul avant Damaskios n'avait poussé plus en avant une analyse radicale et sans masque des conditions et du mécanisme de l'esprit humain dans son ascension vers les principes. Au soir de la sagesse néoplatonicienne païenne, Damaskios met l'accent sur la valeur stimulante et révélatrice de l'aporie, qui d'expérience négative finit par devenir une dynamique positive, fruitive et euporétique au sein de la recherche de la vérité, constituant même son élément clef.

Apparaît donc au cœur de l'aporétique du *Péri Archôn* une volonté de compréhension et réagissant au *pathos* aporétique de laquelle le philosophe sérieux et honnête ne doit pas se détourner. L'obstacle éprouvé sur le chemin, loin de paralyser définitivement la marche, invite au contraire à le regarder en face. La pensée cesse de paniquer dès lors qu'elle commence à entrevoir les raisons de son blocage. Si l'expérience des principes s'avère d'emblée sauvagement aporétique, il faut ensuite « oser l'espérance » et comprendre les significations profondes de telles apories. Le *Péri Archôn* doit être lu avec ce sens thérapeutique parce que prometteur d'une connaissance de soi-même, d'une *autoréflexion* salutaire. Les apories deviennent alors le miroir où se reflète notre propre impuissance, mais aussi la vision et

la compréhension de leur émergence. En un mot, l'aporie explique l'aporie. La véritable résolution est aussi celle de la compréhension du pourquoi de telles apories.

Le *Péri Archôn* veut absolument montrer que les apories concernant les principes premiers jaillissent de notre centre, parce que nous sommes *nous-mêmes* la source des apories. Pour Damaskios, il ne fait aucun doute que c'est *notre propre dualité qui est la source fondamentale des apories*. Ces dilemmes n'existent que parce que la dualité est inscrite en nous et non dans les sphères primordiales. Les apories sont le reflet de la dualité intrinsèque à la discursivité humaine. On comprend dès lors que les apories naissent uniquement du conflit entre l'âme humaine, par nature duale, avec les principes, par nature au-delà de toute dualité. Jusque-là insoupçonnées, les apories se manifestent dans notre acte de conversion cognitive vers les principes premiers, exprimant très nettement l'illusoire désir de l'âme qui *par* le discours cherche à dire ce qui est au-delà de tout langage et de la logique et qui *par* la pensée cherche à s'expatrier au-delà de la pensée. Avec ces pièges tendus sur le chemin qui conduit vers les sommets indicibles, par ces épreuves inévitables, nous éprouvons l'expérience brute et brutale de *notre* dualité d'âme particulière (un et non-un). Se dévoile alors le fonctionnement de nos mécanismes intellectuels impliqués dans notre retour vers les principes premiers et qui se manifeste sous le mode de l'altérité et de la division, de la contradistinction, de la circonscription et de la détermination, et cela malgré notre désir d'unité. L'aporie devient du coup une expérience d'une valeur extrême dans la mesure où elle permet d'affirmer et de reconnaître l'existence même de cette dualité en nous ou de ce que Damaskios nomme notre *puissance titanesque*, c'est-à-dire une puissance de déchirement ou de morcellement de ce qui est un.

Donc au-delà du premier assaut douloureux et tragique de l'aporie, celle-ci se transmute – pour celui qui est besogneux de vérité – en une expérience lucrative pour la pensée au sens où elle provoque une prise conscience *socratique* ou une véritable connaissance de soi. D'une manière générale, l'aporétique est initiée par l'expérience tragique et douloureuse, fruit de la dualité en nous, cependant cette tragédie peut être dépassée avec la reconnaissance de cette dualité comme origine des apories. Chaque aporie nous offre gracieusement l'opportunité d'une *expérience lucide de nous-mêmes*. Cette prise de conscience de la dualité agit sur plusieurs niveaux.

Sur le niveau ontologique et psychique : La dualité est le principe de constitution de l'âme humaine. Dévoilement de notre nature titanesque de l'âme hypostase et sa participation à la temporalité qui impose à l'âme le mouvement de la division successive.

Sur le niveau proprement discursif et notionnel: Nous découvrons que notre pensée n'arrive pas à concilier le simple et l'universel, l'un et le multiple, et tous les concepts rangés selon deux catégories fondamentales et qui sont les seuls outils de notre discours et de nos conceptions des principes premiers.

Sur le niveau des mécanismes cognitifs et noétiques: La dualité est la structure même de notre pensée et préside au mécanisme de toutes nos activités intellectuelles.

Il y a donc en arrière-fond de toute l'aporétique du *Péri Archôn*, une expérience primordiale: *l'expérience de la dualité*. Toutes les apories du traité prennent racine dans le terreau de cette dualité fondamentale qui structure et gouverne nos facultés mentales. Et chaque fois que nous pensons les principes, nous sommes confrontés à cette puissance de dualisation ou de division qui surgit irrémédiablement.

Le dernier néoplatonicien se veut extrêmement lucide. Le *Péri Archôn* est une « critique de la raison » avant l'heure qui a l'intention d'autopsier notre intellect pour répondre définitivement à la question de l'origine des apories propres à la métaphysique néoplatonicienne. Damaskios est en effet conscient que pour l'âme rationnelle qui est la nôtre, il n'y a pas de connaissance ni de pensée sans concept. La pensée humaine est en quelque sorte un plérôme de *concepts déterminés*. L'homme voulant intellectuellement et rationnellement saisir une réalité ne peut le faire qu'au moyen de notions séparées. Or le concept est le rejeton de la détermination et de la division, toutes deux produites par notre pensée. Or lorsque l'homme tente de saisir les principes premiers, c'est donc avec ces concepts-là qu'il se hisse jusqu'à eux. Et c'est dans cette inadéquation entre le produit déterminé de notre pensée et la nature totalement indéterminée des premiers principes que surgissent les apories. En arrière-fond se dégage l'idée que l'inférieur – ce qui est dans la détermination – ne peut penser d'une manière adéquate, juste et véridique ce qui lui est supérieur – ce qui est totalement indéterminé.

Dire que la pensée humaine ne pense que selon la détermination signifie fondamentalement que toute la dynamique de la pensée humaine prend appui sur la dualité. Or il n'est possible de découvrir cette racine de la dualité qui régit le mécanisme de notre faculté discursive et cognitive et d'en prendre parfaitement conscience que dans une expérience que l'on pourrait qualifier de *métaphysique*. Parce que la compréhension de nos mécanismes mentaux ne peut être évaluée et examinée que dans le cadre d'une expérience où nous sommes confrontés avec la simplicité, l'unité

et l'indétermination la plus radicale et la plus pure. Or une expérience de ce type ne peut avoir lieu que dans le cadre d'une recherche des principes premiers, suprasensibles et suressentiels, donc sur un plan métaphysique. Les apories doivent être comprises comme les expressions paradigmatiques de cette expérience particulière et révélatrice de la pensée humaine confrontée avec la sphère suprasensible et aussi comme le résultat de cette expérience de la pensée dans la sphère du logos, dénonçant l'opposition systématique des *notions métaphysiques fondamentales* : celles de principe et de tout, d'un et de multiple, d'unité et de totalité, de simplicité et d'universalité, d'un et de non-un. En un mot, cette expérience de la pensée sur des « objets transcendants » de type « principe premier » met en lumière la contradistinction interne qui administre nos facultés discursives et cognitives et qui est à la base de toutes les fluctuations antinomiques du traité. Damaskios défend donc l'idée perspicace que la dualité, ce principe fondamental, est présent dans *tout* processus cognitif, quel qu'il soit. Autrement dit, le mental ne pouvant fonctionner qu'en termes d'opposition et selon une logique de la détermination séparatrice, fragmente la simplicité et l'unité des principes, bref morcelle le niveau hénadique.

Nous voyons à présent que l'aporie damaskienne joue le rôle d'un instrument *introspectif*. Et en ce sens-là que l'aporétique radicale du *Péri Archôn* peut être regardée comme une *aporétique euporétique*. Cet oxymore est tout à fait justifiable, car aux yeux du dernier néoplatonicien, la voie aporétique constitue le meilleur chemin vers une connaissance de soi indispensable, salutaire et propédeutique à toute quête des principes premiers. L'aporie devient elle-même objet d'examen, ce qui signifie que le philosophe passe d'un statut de soumission face à l'aporie à celui d'un investigateur qui tente de comprendre le pourquoi et le rôle possible de telles apories. La conscience expérimentant de la tragédie aporétique devient elle-même objet de la conscience, provoquant une dynamique de la résolution par la compréhension de soi. Nous appelons cette méta-cognition la vertu *autoréflexive* de l'aporie. Démarche tout à fait salutaire pour Damaskios, car la pensée peut *préalablement* et de manière *définitive* prendre conscience de sa dualité interne pour espérer saisir *autrement*, donc d'une façon plus adaptée, adéquate et authentique, les réalités ultimes. Et sans le support des apories, cette démarche indispensable serait impossible. Or l'ignorance de la dualité et l'obstination à demeurer dans cette ignorance, faute d'une prise de conscience radicale de la raison de nos échecs, sont les plus grandes menaces qu'encourt celui qui est sur le chemin de la quête des principes. Et pire encore est la volonté de croire naïvement à la validité de nos conceptions concernant les principes premiers. C'est pourquoi existe cette radi-

calité aporétique au sein du *Péri Archôn*: éprouver l'âme à tel point que celle-ci mesure après coup l'invalidité de ses propres conceptions des principes ultimes et de la nécessité de l'abandon de nos conceptions erronées et maintenues par ignorance de tout cela.

Techniquement, la voie aporétique qui pétrit le *Péri Archôn* permet – si on ose emprunter un terme propre à la grande métaphysique indienne de l'Advaita Vedânta de Çankara – d'opérer une *subvaluation*. Rappelons que «subvaluer» signifie *faire une expérience qui modifie radicalement le jugement que l'on porte sur quelque chose*. Un contenu de la conscience est subvalué lorsqu'il est dévalué, nié ou contredit par une autre expérience. C'est «est un processus mental par lequel on rectifie ses erreurs»[134]. Or l'expérience aporétique déclenche justement ce phénomène de changement de conscience ou de perspective en modifiant radicalement notre jugement sur nous-mêmes et nos propres conceptions. Nous comprenons alors que nos conceptions des principes premiers sont inadéquates, et que notre erreur vient de la projection ou de la *surimposition* de la dualité, plus précisément de la structure duale de nos pensées, sur ce qui est à proprement parler non duale. De l'impasse qu'elle est, l'aporie apparaît soudainement comme un formidable outil autocritique, nous permettant de comprendre avec le recul nécessaire l'essence de notre propre hypostase au sein de la procession, nos limites et par contraste l'effroyable «*autreté*» des principes.

L'audacieuse génialité critique du *Péri Archôn* est d'avoir compris que l'homme pense selon sa perspective propre et en fait le critère de toute appréhension. En ce sens, il est la «mesure de toute chose», le centre de projection de tout un univers mental, le sien, sur ce qui le dépasse et est au-delà de toute analogie possible. L'aporétique damaskienne insiste sur ce point jusqu'à commettre une overdose d'évidence. On comprend dès lors cette abondance et cette redondance des mêmes dilemmes, ce surgissement de nouveaux dilemmes à l'infini ... Damaskios opère un changement radical de perspective. Contre toute attente, nous ne produisons pas une connaissance véritable des principes, mais plutôt une connaissance de *ce que nous sommes nous-même*s. Plotin avait déjà pressenti ce dilemme: «[...], mais nous qui tournons en quelque sorte de l'extérieur autour de lui [l'Un], *ce ne sont que nos propres états que nous cherchons à exprimer*, parfois nous rapprochant de lui, parfois retombant loin de lui, à cause des *doutes* que nous avons à son sujet»[135], mais Damaskios en fait la

134 E. Deutsch (1980), p. 22.
135 Plotin, *Enn.*, VI, 9 [9], 3, 49–54.

condition même de toute cognoscibilité du suprasensible. Les conceptions qu'enfantent nos gestations à propos des principes et que nous sommes prompts à accepter masquent le fait que nous plaquons sur eux, en toute innocence, notre propre vision du monde différenciée, morcelée et humainement logique.

Le terme πάθη utilisé dans le *Péri Archôn* n'est donc pas anodin ; il montre à quel point la connaissance « humaine » de l'Au-delà est un leurre. Toute connaissance des principes semble pour Damaskios n'être que « subjectivement la nôtre » et de ce fait elle est truquée. Les οἰκεῖα πάθη expriment *notre propre statut* face aux principes premiers. Au lieu de dire l'Origine, « nous disons que nous sommes contingents du point de vue de la causalité et nous disons ce que *nous ressentons* dans cet état de contingence »[136]. Les οἰκεῖα πάθη ne sont pas uniquement le signe d'une âme désappointée après l'échec, mais plus profondément elles sont révélatrices (μηνυουσῶν) de notre propre finitude vis-à-vis de l'Origine. L'aporétique radicale de la cause première et unique de toutes choses met à nu notre propre « néant » : « entraînés et rabaissés par notre misérable néant (ἡμῶν οὐδενείας) »[137]. Cette idée n'est pas nouvelle, nous la trouvons dans le *Commentaire anonyme sur le Parménide* : « c'est donc nous qui sommes le néant par rapport à Lui »[138]. De plus, ce que dit D. O'Meara à propos de Plotin, nous pouvons aussi l'attribuer à Damaskios : « les apories expriment bien plutôt la condition de l'âme qui, par sa pensée, s'approche de l'absolu, mais qui, du fait de cette même pensée, s'en trouve séparée. L'âme vit son rapport avec l'Un dans les apories qui la travaille »[139]. Cette *auto-affection* agit comme une prise de conscience puis comme une exhortation – de portée quasi delphique ou socratique – à nous orienter vers la (re)connaissance approfondie de notre propre condition.

Il faut se rendre à l'évidence. Damaskios ne se cantonne pas au désespoir, ni à un scepticisme radical, ni à un pessimisme contraint, mais tente de révéler sous l'aspect douloureux des apories leur aspect *positif*, à savoir leur valeur et leur utilité pour l'âme qui les parcourt. Il n'est pas juste d'affirmer sans aucune précision que Damaskios s'arrête à la détresse de l'aporie afin d'illustrer « la stérilité de cette quête héroïque »[140] ou la « douleur stérile »[141] de son âme. Les apories sont certes *cognitivement* stériles quant à la saisie

---

136 Cf. D. O'Meara (1990), pp. 151–152 et 156 ; id. (2000b), pp. 248 ss et id., (2001b), pp. 187 ss.
137 Damaskios, *De princ.*, I, 305, 5–6 R. / III, 141, 6–7 W.-C.
138 *Commentaire anonyme du Parménide*, IV 19–32 ; III, 13–35.
139 D. O'Meara (2001b), p. 188.
140 P. Athanassiadi (2006), p. 208.
141 P. Athanassiadi (2006), p. 210.

rationnelle des principes, mais au contraire elles sont fruitives quand il s'agit de comprendre le rapport que notre intellect entretient avec les réalités « transcendantes ».

Tout échec ne contient-il pas déjà en lui-même *déjà* son propre dépassement ? En rester à une lecture pessimiste du *Péri Archôn* n'aurait de sens que dans l'obstination aveugle d'une surestimation de la puissance de nos facultés rationnelles. Avec le *Péri Archôn*, on assiste à l'érection au sein du néoplatonisme postproclien d'une méthode revisitée et revivifiée sous la forme courageuse d'un aporétisme radical et intégral. Une méthode authentiquement efficace, positivement critique et définitivement salutaire aux yeux du dernier néoplatonicien païen. Ce texte jugé stérile, abscons et dérangeant n'a d'autre but que de nous conduire à la conscientisation de nos limites et à la résolution de nos échecs grâce à cette conscientisation, résolution signifiant ici éviter toute projection humaine sur les principes premiers qui sont totalement étrangers à nos modes de pensée.

Il s'agit d'avantage de trouver une solution quant au fait aporétique lui-même que de se contenter de solutionner les dilemmes eux-mêmes. La délivrance du tourment de l'âme doit être dans l'assentiment (συγκατάθεσις) et l'acceptation que les choses sont ce qu'elles sont[142], à savoir qu'une partie des choses de premier rang est toujours pour celles de second rang insaisissable et ineffable. C'est la reconnaissance de notre position trop humaine devant le Mystère de ces Insondables Ténèbres[143]. La quête du Primordial nous contraint à faire un détour par le centre de nous-mêmes à la rencontre de ce que nous sommes. L'aporétique du *Péri Archôn* doit désormais être considérée dans son ensemble comme un *évènement salutaire*, présentant une méthode spirituelle inédite et qui « reste la seule voie d'accès ou de conversion vers le rien du rien »[144].

3. Damaskios : héritier et novateur

Le *Péri Archôn* nous semble à présent moins étrange ou insolite, puisqu'il s'inscrit dans la grande tradition des écoles grecques qui considèrent l'aporétique comme une « pratique » à part entière et indispensable à la mise en route, puis à l'approfondissement de la réflexion métaphysique. Damaskios exploite parfaitement ce *savoir-faire* au service de la réflexion

---

142 Damaskios, *De Princ.*, I, 191, 9–10 R. / II, 165, 15–16 W.-C.
143 Damaskios, *De Princ.*, I, 182,29–183,1 R. / II, 151, 5–7 W.-C.
144 J. Combès (1981/1996), p. 221.

philosophique. De plus, chez Damaskios, ces dilemmes endossent une valeur très existentielle, puisqu'à ces apories l'âme doit se heurter, en souffrir, les vivre, puis les travailler pour pouvoir les dépasser dans la mesure du possible. L'usage de l'outil aporétique par Damaskios n'est donc peut-être pas aussi marginal qu'on a bien voulu nous le faire croire. À l'instar de nombreux philosophes du passé, l'aporie est pour lui le tremplin d'un travail de réflexion sérieux et l'instrument indispensable de la quête métaphysique des principes premiers. Il a su intégrer au service de sa réflexion métaphysique l'immense héritage de la notion d'aporie assidument véhiculé et transmis par les grands philosophes grecs.

Mais il a eu le courage de systématiser et de radicaliser l'aporétique d'une manière rarement inégalée dans la tradition néoplatonicienne, pour en faire une méthode à part entière et légitime dans le cadre de la remontée vers les ultimes réalités. Car la géniale audace du *Péri Archôn* est d'avoir donné une fonction pédagogique, cathartique et autoréflexive aux apories concernant les principes premiers, au point de défier la monumentale citadelle de la théologie platonicienne érigée par Proklos. Un risque est d'être novateur au sein d'une tradition qui n'accepte pas la nouveauté ou la rejette comme une dégradation ; mais un risque aussi de laisser mourir cette tradition faute d'un examen lucide et critique des conceptions jugées inadaptées. Damaskios avait-il la sensation que sa tradition platonicienne commençait à se scléroser dans un dogmatisme figé depuis la mort de Proklos et peut-être déjà sous sa diadochie ? Derrière son œuvre magistrale se profile peut-être la solution la plus efficace pour dépasser ce qu'il pressentait devenir un dogmatisme engourdi. Peut-être qu'il s'agit au fond de dépasser *tout* dogmatisme … Pour l'aporéticien qu'est Damaskios, il ne s'agit pas tant d'opposer une doctrine contre une autre ni de préférer une conception à une autre, mais de déceler la limite de *toutes* les conceptions de l'absolu, par définition incompatibles. Le *Péri Archôn* dépossède chacun de tout espoir de fonder une connaissance dogmatique des principes[145]. Ce métadogmatisme perçu en filigrane dans le *Péri Archôn* est peut-être une tentative subtile, mais très pertinente de dénoncer par un effet de ricochet le christianisme qui justement se dogmatise. Une manière de prouver par l'aporétique du Primordial, que les doctrines chrétiennes sont aussi des conceptions humaines, vaines et illusoires de l'Origine. Dans ce cas, on pourrait déceler chez Damaskios la continuation de la lutte

---

[145] Damaskios, *De princ.*, I, 7, 9–10 R. / I, 9, 1–3 W.-C.

de Jamblique contre l'« intellectualisme », comme le remarque P. Athanassiadi, c'est-à-dire contre ceux qui se croient capables de connaître la réalité ultime[146].

Damaskios est un novateur et un homme aimant le risque, le labeur et le courage philosophique. Mais c'est également un chercheur intransigeant, épris de vérité au plus haut point et dédié corps et âme à la tradition (néo)platonicienne. Son aporétisme radical est impitoyablement critique, mais également salvateur. Et loin de terrasser le néoplatonisme, sa propre tradition dont on sait qu'il est un défenseur acharné face aux chrétiens, il veut le hisser sur des hauteurs jamais encore atteintes.

Il tente de nous montrer que tout système métaphysique qui prétend à la connaissance de l'absolu est miné par un renversement de l'intérieur qui vient de nous-mêmes et non des choses de *là-bas*. L'aporétisme a le rôle d'un feu purificateur qui, au lieu de nous bloquer définitivement au fond d'une stérilité désastreuse, nous oriente au contraire vers une prise de conscience positive et fruitive. L'aporie devient elle-même l'objet de la recherche philosophique dans le sens où celui qui la subit en cherche la raison. Les apories du *Péri Archôn* convergent alors vers une réflexion sur le fait aporétique lui-même.

À travers cette dépréciation de la raison humaine et, comme le dit P. Athanassiadi, de « cet humour amer qu'il réserve aux succès de l'intelligence humaine »[147], Damaskios nous exhorte à nous engager vers la connaissance de soi-même. Paradoxalement, la paralysie aporétique réveille l'âme d'un engourdissement bien plus grave, celui de l'illusion naïve de l'adéquation des rejetons de la pensée humaine sur les principes. L'épreuve aporétique est fondamentalement l'expérience incontournable que doit vivre la pensée humaine et qui se traduit par *une prise de conscience définitive et salutaire* de la nature et du fonctionnement de la pensée humaine. Plus encore que celui de nos contradictions en tant que telles, le *Péri Archôn* s'attache à mettre en évidence la déficience de nos facultés rationnelles avec une lucidité sans réserve. À travers le jeu cruel des apories, l'âme humaine découvre à la fois le fonctionnement et les limites de sa pensée, lui permettant par la suite d'avoir une appréciation juste, et pourquoi pas lucrative, des ces difficultés.

L'aporie permet donc à Damaskios de faire l'autocritique de toute *conception humaine* de l'Absolu et le *Péri Archôn* est en ce sens une œuvre de démystification géniale de tout l'édifice intellectuel humain. L'aporie en

---

146 P. Athanassiadi (2006), p. 213.
147 P. Athanassiadi, op. cit., p. 212.

tant que telle ne disparaît en fait jamais, mais c'est nous qui nous mettons à percevoir *différemment*. L'aporie trouve sa résolution définitive dans le *changement de perspective* qu'elle nous permet de faire, pour conduire l'âme humaine « vers une présence à l'absolu au-delà du raisonnement »[148].

[148] D. O'Meara (2001b), p. 193.

CHAPITRE TROIS

LA DUALITÉ DE L'ÂME HUMAINE

« Οὐδὲν γὰρ τῶν τοιούτων ἐκείνῳ ἁρμόζει, οὐδὲ γὰρ τὸ ἓν ἁρμόζει, οὐδὲ τὰ πάντα· ἀντίκειται γὰρ καὶ ταῦτα καὶ μερίζει ἡμῶν τὴν ἔννοιαν »[1]. Ces pièges dans lesquels la pensée s'est embourbée et reste prisonnière nous laissent entrevoir ce qui deviendra une évidence pour Damaskios, à savoir que la nature simple des principes premiers entre en conflit avec la nôtre qui est multiple, divisée et duale.

Or notre philosophe va montrer que la source de tous les dilemmes se trouve au sein de l'âme particulière que nous sommes et donc que l'aporie naît de la dualité constitutive de notre essence psychique et que celle-ci gouverne le rythme de notre pensée. Toutefois, cette funeste dualité pourrait passer inaperçue aux yeux du profane s'il n'y avait les apories, particulièrement les premières du traité. Les apories sont révélatrices à la manière des miroirs qui dans certains actes de magie font voir plus profondément que ce que nos yeux ne peuvent voir, à savoir ici les profondeurs de notre âme, les tréfonds de notre nature jusqu'alors insoupçonnés. Pour le véritable philosophe, que la peur de tels obstacles n'effraie pas, les apories deviennent alors l'outil indispensable de la connaissance de soi.

La question centrale que posera le *Péri Archôn* et à laquelle tentera de répondre Damaskios sera bien évidemment celle de l'origine de telles apories et finalement l'origine de la dualité qui est à leur source. Pourquoi n'arrive-t-on pas à penser ensemble les notions fondamentales de principe et de totalité ? D'où vient cette « monstruosité » de l'âme humaine ou même cette tare indélébile qui nous empêche de saisir la mystérieuse et prodigieuse simplicité des principes ultimes ? Comment expliquer la nature divisée de l'âme « qui se supprime ou bien dualise l'Un et le fait être plusieurs »[2] ?

Autant de questions implicites soulevées par le *Péri Archôn* qui tissent la trame la plus solide qui soit d'une réflexion profonde et incontournable

---

[1] Damaskios, *De princ.*, I, 53, 18–19 R. / I, 80, 19–21 W.-C. : « [...] en effet, aucune de ces notions ne convient à l'Un, car même le *un* ne lui convient pas, ni le *tout* ; en effet, ces dernières aussi sont opposées et divisent notre pensée ».

[2] J. Combès (1975/1996), p. 69.

concernant notre propre nature psychique et mentale – et n'est-ce pas aussi un des buts de la philosophie ? – faisant de ce chef d'œuvre de l'Antiquité tardive une véritable investigation au sens socratique du mot, c'est-à-dire une introspection sans concession de nous-mêmes dans le but de dévoiler l'origine de nos échecs récurrents concernant les principes.

1. La bifocalité de la pensée humaine[3]

1.1. *La dualité de notre pensée mise à nu*

Damaskios ouvre l'immense débat du *Péri Archôn* avec ce que nous avons appelé une *aporie initiale*[4] qui pose l'exigence d'un *principe absolu* comme origine du *tout absolu.* Or comme nous l'avons montré dans le précédent chapitre[5], cette exigence pose un grave dilemme, car elle renferme sa propre incohérence. D'un côté, puisqu'il y a le Tout[6], il y a donc impérativement l'exigence d'un Principe[7] absolu comme origine de ce Tout, car le Tout ne peut être principe de lui-même. Et d'un autre côté, il s'avère impossible que le Tout (τὰ πάντα ἁπλῶς), la réalité la plus enveloppante et la plus englobante, soit issu d'un Principe absolu et transcendant (μία τῶν πάντων ἀρχή), c'est-à-dire posé « hors du Tout ». La notion de Tout s'effondre d'elle-même dès que l'on doit lui imposer la notion d'un Principe, pourtant inévitable.

Ce qui est soulevé dans la première aporie est la problématique centrale de la *relation* entre un Principe unique et absolu et un Tout intégral et tout aussi absolu. Si, d'une certaine façon, c'est déjà toute la problématique de la procession qui est mise en avant dans cette aporie inaugurale[8], se dissimule en arrière-fond l'existence d'un conflit intellectuel insoluble entre deux notions (ἐννόιαι) fondamentales : celle de « Tout » et celle de « Principe ». Se pose donc l'interrogation sur la capacité de la pensée humaine à saisir

---

[3] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 1,4–2,16 R. / I, 1,4–2,20 W.-C. ; I, 3, 8–13 R. / I, 3, 18–25 W.-C. et I, 3,13–4,5 R. / I, 3,25–4,12 W.-C.

[4] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 1,4–2,16 R. / I, 1,4–2,20 W.-C. Sur les différents commentaires de cette première aporie du traité, cf. M.-C. Galpérine (1987), pp. 28–31 ; J. Combès (1981/1996), pp. 206–207 et tout récemment D. Cürsgen (2007), pp. 335 ss.

[5] Cf. *supra*, chapitre II, 2.1.c., pp. 39 ss.

[6] La majuscule désigne ici l'absoluité de la notion de tout, à savoir le tout intégral.

[7] La majuscule désigne ici l'absoluité de la notion de principe, à savoir le principe absolu et unique de toutes choses et au-delà de tout.

[8] Comme le fait remarquer J. Combès (1975/1996), p. 70, « le tout provient d'une exigence de dévoiler l'un, qui s'occulte plus profondément en se retirant dans l'ineffable. C'est dans l'aporétique de l'un que s'enracine le principe de toute procession ».

la coïncidence ou l'unité entre ces deux notions les plus fondamentales, c'est-à-dire son aptitude à effacer leur opposition. Autrement dit, pour Damaskios il ne s'agit pas de savoir s'il y a une Origine du tout, il s'agit plutôt de voir si l'on peut penser ou concevoir l'Origine de tout d'une manière cohérente.

Pour bien comprendre l'étendue de ce dilemme initial et central, il faut rappeler que dans la terminologie technique de Damaskios, le terme τὰ πάντα – que nous traduisons par « Tout » afin de le différencier de *to holon* (entier) – est le pur ensemble *intégral* de toutes choses, ce que traduit plus précisément l'expression « τὰ πάντα ἁπλῶς ». Il faut voir dans cet adverbe ἁπλῶς, l'idée d'une pure absoluité au sens le plus strict. Ce qu'introduit ici cette première aporie est la notion primordiale du Tout dans son sens le plus radical et intégral possible (ἡ τῶν πάντων ἁπλῶς ἔννοια)[9]. Ce qui signifie que le Tout est ce à quoi rien ne manque (ὧν γὰρ μηδοτιοῦν ἄπεστι, ταῦτα πάντα ἁπλῶς)[10], l'enveloppement (περίληψις)[11] le plus exhaustif et le plus étendu que l'on peut concevoir. Y sont donc comprises toutes les réalités que déroule la procession, à savoir l'Un lui-même, comme limite supérieure du Tout, et la matière qui en est la limite inférieure (ἡ μὲν ἀρχὴ πέρας ἐστὶ τὸ ἄνω· τὸ δ' ἀπ' ἀρχῆς ἔσχατον πέρας ἐστὶ τὸ κάτω)[12]. Le Tout est donc *l'ensemble intégral des réalités* de l'Un jusqu'à son ultime reflet, la matière.

À côté de cette définition du Tout surgit celle de Principe. Or le principe est nécessairement antérieur et séparé de ce qu'il engendre. C'est avant tout la dignité du principe que la pensée conceptuelle (ἔννοια) tient à mettre en évidence et à préserver. De plus, la notion de principe dont il est question ici est celle d'un Principe au sens strict et absolu, à savoir l'idée de l'Origine radicale de toutes choses. Damaskios emploie l'expression de μία τῶν πάντων ἀρχή[13]. Le μία véhicule l'idée de l'unicité solitaire de l'Origine et le terme τῶν πάντων celui de l'Origine efficiente, c'est-à-dire Principe premier du πάντα ἁπλῶς et de la μία τῶν πάντων σύνταξις. Or tout principe est antérieur et au-delà de ses effets. Ce qui signifie que la cause absolue de l'ensemble intégral des réalités, par sa fonction même de principe, doit être parfaitement transcendante au Tout.

Ce sont donc ces deux notions distinctes (διωρισμέναι ἐννόιαι) de « Principe » et de « Tout » que notre pensée doit tenter de concilier pour résoudre

9 Damaskios, *De princ.*, I, 2,15 R. / I, 2,19 W.-C.
10 Damaskios, *De princ.*, I, 1, 7–8 R. / I, 1,9 W.-C.
11 Damaskios, *De princ.*, I, 1,12 R. / I, 1,14 W.-C.
12 Damaskios, *De princ.*, I, 1,12–2,1 R. / I, 1, 14–15 W.-C.
13 Damaskios, *De princ.*, I, 1,4 R. / I, 1, 4–5 W.-C.

la possibilité d'une saisie authentique l'Origine et de sa relation avec ses dérivés. Or cela présuppose d'avoir la possibilité de penser leur relation d'une manière cohérente et adéquate. Et penser cette relation, c'est introduire l'idée de causalité. Il faut penser le Principe comme *cause du* Tout et le Tout comme *effet* de cette Origine autre que lui-même.

Cette aporie *initiale* va, comme le dit J. Combès, « révéler un abîme là où tout paraît se reposer »[14]. Nous sommes brutalement mis face à une évidence déconcertante : nous ne pouvons concevoir (ἐννοέω), sans renverser les raisonnements sur eux-mêmes (*péritropê*), la notion d'un Principe absolu *unie* à celle d'un Tout absolu et vice versa. Ces deux concepts fondamentaux ou innés, Principe et Tout, ne peuvent être pensées que dans un *rapport d'opposition*. Le Tout exclut l'idée de principe parce que le Tout par définition doit englober le principe, sinon il n'est plus le Tout intégral ; mais dans ce cas, le principe n'a plus aucun sens s'il est compris dans une totalité alors qu'il doit lui être antérieur en tant que principe et lui échapper. Le Tout absolu exclut l'idée de transcendance liée à la notion de principe et le Principe absolu doit être hors de toute circonscription et demeurer seul, *un* au sens où il exclut tout rapport, être une singularité détachée de toute totalité qui par définition est plurielle. Nos deux notions les plus fondamentales sont inconciliables et notre pensée humaine gouvernée par les lois de la logique et la non-contradiction ne peut les concevoir *ensemble et simultanément*.

Nous sommes également dans l'impossibilité de concevoir *à la fois* (ὁμοῦ) l'idée d'une transcendance absolue et l'idée d'une causalité universelle. Car la notion de causalité ou de procession est relative dans le sens où tout principe est *principe de* quelque chose. Et cela fait aussitôt surgir un autre dilemme pour la pensée : comment peut-on concilier l'absoluité des deux notions fondamentales de Tout et de Principe avec l'idée de dépendance et de relativité que véhicule la notion de causalité ou de procession ? Comment penser et interpréter la *relation de causalité* et de dépendance qu'entraîne l'idée d'un principe et l'appliquer sur celle d'un Principe absolu, autarcique et transcendant à la totalité des choses ou du multiple ?

Toute l'ambigüité qui émane de cette première aporie est que notre pensée (πᾶσα ἔννοια) est dans l'*impuissance* de concevoir la coïncidence du Tout *et* du Principe, et de concevoir le Tout comme absolu *et* relaté et le principe comme relaté *et* absolu. Cela a pour double conséquence totalement absurde que le Tout n'a plus aucun principe possible – et dans

---

[14] J. Combès (1981/1996), p. 206.

ce cas, comment existe-t-il ? – et que le Principe perd sa fonction propre de produire, ce qui fait qu'il n'est plus lui-même principe.

Dans l'expérience de la pensée de l'Origine absolue, nous nous heurtons à l'aporie la plus meurtrière qui soit et qui amorce le traité *des Principes Premiers*, puisqu'elle met en évidence l'incompatibilité radicale entre ces deux notions fondamentales ἀρχή et πάντα. Ces deux notions innées s'opposent dans notre pensée, sans espoir de réconciliation. En fait, nous les concevons parfaitement dès que nous les pensons *isolément* et *séparément*, mais dès que nous voulons poser une relation entre ces deux notions afin d'expliquer la procession du multiple dans son intégralité à partir d'un Ineffable, Ultime Origine hors du Tout, nous les faisons éclater l'une contre l'autre. Leur connexion, pourtant inévitable si on veut donner un sens à la question du rapport de l'un et du multiple, est impossible. Donc cette impossible conciliation entraîne du coup l'impossibilité de donner une réponse cohérente à la question de l'Origine des choses. On ne peut les penser *simultanément* dans un unique mouvement de pensée. Notre pensée se dualise en un double mouvement en les pensant isolément et indépendamment l'une de l'autre.

Concrètement, on s'aperçoit que la pensée oscille comme un pendule dans un incessant va-et-vient entre ces deux notions de Tout (l'universalité) et de Principe (la primordialité absolue et unique). Cette impossible conciliation, qui fait barrage à toute démonstration viable de l'idée d'*archè* au point de désintégrer totalement tout discours à son sujet, dénonce en arrière-fond la présence d'un conflit *originel* inscrit au cœur de notre pensée, préfigurant ainsi les embarras philosophiques ultérieurs. Comme le résume M.-C. Galpérine, « Damaskios dénonce la contradiction impliquée dans les notions en apparence les plus claires comme celles de principe ou de cause »[15]. La découverte, si l'on peut dire, qui surgit du dilemme de cette première aporie est que la pensée humaine présente une sorte de dysfonctionnement intrinsèque qui fait qu'elle n'arrive pas à penser l'exigence d'un Principe absolu si elle conçoit en même temps celle d'un Tout absolu. La pensée pour saisir sans risque d'antinomie ces deux notions ne peut le faire que séparément, dans deux mouvements conceptuels distincts l'un de l'autre. Ce qui signifie que la pensée humaine ne peut s'approcher de l'Origine qu'au moyen d'un double mouvement qui sera inconciliable à terme. Les notions fondamentales de principe et de tout ne peuvent être conçues que selon le mode de la

[15] M.-C. Galpérine (1987), p. 26.

dualité, mais aucunement selon celui de l'unité et de la simultanéité. Cette première aporie a exhumé la première prise de conscience d'une présence malsaine de la dualité en nous qui nous empêche de concevoir dignement et sans heurt l'Origine absolue de toutes choses.

N'y a-t-il aucun espoir de pouvoir penser l'origine de la totalité des choses? N'y a-t-il aucune réponse possible concernant l'émergence du Tout? La question de la procession du Tout est l'une des interrogations, si ce n'est l'interrogation la plus fondamentale de la métaphysique. En effet, le premier geste de la pensée est de poser le Tout et ensuite d'en comprendre l'origine. De cette interrogation initiale suit donc la notion de principe. Puis un troisième geste est celui de la nature du rapport qu'il y a entre le principe et le tout, et c'est la question de la procession. Or cette interrogation, comme nous l'avons vu, reste sans réponse adéquate et demeure dans l'aporie. Le métaphysicien refuse d'en rester là.

C'est pourquoi, dans la suite du texte, Damaskios émet une hypothèse que l'on souhaiterait salvatrice : peut-on échapper à cette impasse première si nous concevons le *tout*, non plus d'une manière univoque et absolue comme dans la première aporie, mais selon trois modes : un mode unitaire, un mode plurifié et un mode unifié[16] ? Chacune de ces trois modalités de la notion de *tout* a respectivement pour principe d'unification : l'Un, la Pluralité pure et l'Unifié. Les trois modalités du tout auront ainsi pour sommet une unité à la manière dont la série des nombres a pour faîte la monade. Et semblablement à la monade, mais d'une manière encore plus simple, les principes premiers « Un », « Unifié », « Pluralité pure » seront également des « touts » au sens où ils résolvent la pluralité et la division de la notion de tout dans leur propre simplicité. L'« abaissement » de l'idée du Tout absolu (πάντα ἁπλῶς) permet-il de régler le dilemme de la première aporie ?

Cette perspective est malheureusement contrecarrée par *la deuxième aporie fondamentale*[17] qui va interdire cette échappatoire en montrant qu'un tel raisonnement court en réalité à l'infini et ne résout rien. En effet, même si nous pensons les principes comme des *touts* – considérant que tout principe (Un, Pluralité, Unifié) est un *tout* dont il est le principe coor-

---

[16] Cf. *supra*, "*Deuxième aporie fondamentale*", chapitre II, tableau n° 1, p. 47.

[17] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 3, 8–13 R. / I, 3, 18–25 W.-C. Cette deuxième aporie, variante de la première aporie, décline la notion de principe selon trois modalités sur un niveau inférieur et renvoie en dernière instance à la problématique de fond de la première aporie inaugurale.

dinateur – nous demeurons encore dans la même impasse. L'évacuation de l'absoluité et de la transcendance du principe est en fait une solution trompe-l'œil.

Damaskios montre en effet que si nous réunissons tous ces *principes-tout* en un *hyper-tout* qui les contient tous, il faudra inévitablement trouver une cause unique, antérieure et transcendante à cet *hyper-tout*, c'est-à-dire concevoir un *hyperprincipe* comme principe originel des *principes-tout* coordonnés. Nous retombons dans l'impasse de la première aporie. Damaskios part de l'hypothèse qu'un principe porté au rang de coordinateur d'une totalité n'est pas réellement cause « créatrice » de la totalité propre qu'il gouverne, mais seulement cause ordonnatrice de la *suntaxis* interne du tout. Quelle que soit la modalité du tout que l'on conçoive, notre raisonnement (ἡμῖν ὁ λόγος) nous oblige à chercher (ἐπιζητήσει) un autre principe qui soit πρὸ τῶν πάντων, et qu'il ne conviendra plus de penser comme tout ni même de coordonner aux choses qui procèdent de lui (ἣν οὐκ ἄξιον ἔτι πάντα νοεῖν, οὐδὲ συντάττειν τοῖς ἀπ' αὐτῆς). On ne peut pas évacuer l'idée et le pressentiment qu'il y a une Origine qui est totalement *hors* du Tout. Même si nous posons l'Un comme principe du tout contenant d'une manière indiciblement simple le tout dont il est la cause, nous sommes obligés de partir à la recherche d'une Origine absolue antérieure à l'Un et au Tout. Seulement, le drame est que cette exigence d'un Ineffable au-delà de Tout et même de l'Un, déjà affirmée par Jamblique et fidèlement suivie par Damaskios, se renverse sur elle-même. La seconde aporie fait à nouveau resurgir de plus en plus manifestement le fait que notre pensée pense les notions fondamentales de principe et de tout selon la dualité.

La troisième aporie fondamentale[18] reprend la question de la cause du Tout d'une autre manière encore. Damaskios reprend le thème classique de l'Un comme principe de toutes choses, mais avec une nuance de taille. Contrairement à l'idée plotinienne de l'Un qui n'est pas ce qu'il produit et qui est « au-delà de toutes les choses »[19] (l'Au-delà de toutes choses est l'Ineffable « jambliquéen » pour Damaskios), pour Damaskios le principe Un contient *déjà en lui* tout ce dont il est source. Cette conviction d'un Ineffable antérieur à l'Un pur et « hors de Tout » implique que l'Un est *Tout*

[18] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 3,13–4,5 R. / I, 3,25–4,12 W.-C. Cette troisième aporie est également une variation de la première aporie, mais ici le dilemme a gagné en précision et renvoie cette fois à l'Un comme cause unique de toutes choses et du Tout.

[19] Cf. Plotin, *Enn.*, V4, [7] 2,39 ss.

selon l'un : « ᾗ καὶ ταῦτα ἐν αὐτῷ κατὰ τὸ ἕν· πανδεχὴς γὰρ ἡ τοῦ ἑνὸς φύσις, μᾶλλον δὲ παντοφυής. Καὶ οὐδὲν ὅ τι μὴ ἔστι τὸ ἕν »[20]. Or cette coïncidence extraordinaire et indubitable de l'Un et du Tout, l'*Un-tout* (ἓν πάντα), notre pensée par nature duale est dans l'incapacité de pouvoir la saisir.

Dans un premier temps, la pensée déclare l'Un en tant que *tout* et *selon sa pure simplicité* et d'un autre côté, elle doit l'affirmer *cause de tout*, en tant que principe, et donc antérieur au tout[21]. Or incapable de pouvoir penser la coïncidence en l'Un d'une singularité et d'une pluralité (certes absolument indifférenciée et simplifiée en lui), nous divisons l'Un en un « un qui est tout » et en un *autre* « un qui est antérieur au tout », c'est-à-dire *non* tout. La notion de l'Un-tout apparaît à la logique humaine être parfaitement contradictoire, car la notion d'un et de simplicité telle que notre rationalité et notre discursivité la conçoivent exclut automatiquement celle de pluralité. Nous ne pouvons penser à la fois l'*un* et le *tout* dans une unique notion *un-tout* sans renverser notre discours. Et le raisonnement de l'aporie conclut en disant que si l'Un est effectivement cause première des réalités et s'il est également tout selon sa pure simplicité, il ne peut être transcendant au tout, c'est-à-dire à lui-même, car cela serait absurde.

Cette aporie nous enseigne à nouveau que la pensée humaine (ἡμετέρα ἔννοια) ne peut concevoir l'Un comme tout et cause du tout *simultanément*. Damaskios montre qu'affirmer cette coïncidence reviendrait à poser en lui une dualité (πρῶτον μὲν διπλόην ἐν αὐτῷ θήσεται)[22]. Nous prenons alors profondément conscience que notre propre déchirure implique celle de l'Un. En effet, dans notre désir de penser l'*Un-Tout*, mais par notre impossibilité à concevoir la coïncidence réunissant la simplicité et l'universalité, nous déchirons l'*unitalité* de l'Un et scindons sa parfaite simplicité. En fait, la division qui régit proprement notre pensée se projette sur l'objet de notre pensée (ici le principe Un), brisant ainsi sa prodigieuse simplicité. Dans la tentative de concevoir l'*Un-Tout*, nous faisons l'expérience d'une dualité qui semble surgir du plus profond de nos entrailles intellectuelles. Et force est de réaliser que cette déchirure est le fruit de notre processus mental et non d'une quelconque caractéristique appartenant au principe premier. Ce n'est pas l'existence même du principe premier qui est aporétique, ni la nature du principe, mais c'est notre propre pensée qui l'est. L'aporie vient de nous-mêmes.

---

20 Damaskios, *De princ.*, I, 4, 21–23 R. / I, 5, 8–10 W.-C.
21 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 3, 3–7 R. / I, 3, 11–17 W.-C.
22 Damaskios, *De princ.*, I, 3,9–4,1 R. / I, 4, 5–6 W.-C.

Donc quelle que soit notre conception du tout et de celle de principe, nous sommes ramenés au dilemme initial de la première aporie et plus exactement à la prise de conscience indubitable d'une dualité qui semble gouverner drastiquement nos raisonnements au point de les fracasser dans la contradiction. Ces pièges dans lesquels nous nous embourbons et nous nous débattons furieusement sont les témoins de la *nature divisée* de notre pensée.

Le bilan global des trois apories que nous venons de voir exprime toujours le même conflit entre deux exigences contradictoires et pourtant inséparablement liées entre elles : exigence de la notion de simplicité (principe) et de la notion de pluralité (tout).

Ce que mettent en donc évidence la première aporie, la seconde aporie et la troisième n'est autre que l'expérience douloureuse d'une tyrannie de la dualité qui gouverne notre pensée conceptuelle quant à la question d'un principe premier de toutes choses. Tyrannie qui en vérité menace toute possibilité d'établir un discours suffisamment cohérent sur les principes premiers. Nous sommes incapables de concevoir d'une manière *simultanée* et *unitairement* la notion de principe et celle du tout, la notion de transcendance et celle causalité, celle d'unité et de pluralité. Nous n'arrivons pas à penser leur relation autrement que dans une dualité mutilante.

1.2. *L'amphibologie de la pensée humaine*

L'impossible accord entre nos notions métaphysiques les plus fondamentales concernant les principes apparaît maintenant inévitable et infranchissable, parce qu'il relève de *la loi même de la pensée humaine*. Celle-ci est l'unique source de nos apories sur les premiers principes.

L'aporie initiale du *Principe* et du *Tout*[23] est paradigmatique de tous les autres conflits ultérieurs parsemant le traité des *Principes premiers*, indépendamment de leur formulation diverse ou de leur problématique propre. Les grandes apories du traité seront la confirmation, inlassablement répétée et éprouvée, qu'il y a bien une *exigence de division* qui caractérise notre pensée et qui lui est inhérente.

Cette propension à la division est l'inclination naturelle de notre mode d'appréhension des réalités suprasensibles. Les notions d'« un » et de « simplicité » comme celles de « tout » et de « pluralité » sont en réalité à la base de toutes les notions que brasse notre mental. On peut dire que chaque concept que nous produisons se range soit sous la catégorie de

---

[23] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 59, 21–23 R. / I, 90, 1–3 W.-C.

l'universalité, soit sous celle de la singularité. Chaque concept peut être subsumé soit sous l'idée d'unité soit sous l'idée de pluralité, mais qui s'excluent l'une l'autre. Et puisque chaque niveau de réalité réitère la question de l'unité et de la multiplicité, dans notre tentative de la résoudre nous projetons cette division initiale sur chaque région métaphysique. Ce qui à chaque fois provoque le jaillissement régulier et récurrent des apories. Cette dualité cachée au cœur de notre pensée explique le foisonnement des apories du *Péri Archôn*, parce qu'à chaque fois la pensée divise et déchire les principes à travers ses concepts déterminés et inévitablement opposés. L'universalité de ce conflit interne à la pensée se traduit dans le discours par le balancement réitéré des « μὲν » et des « δὲ » rythmant les raisonnements.

En effet, les difficultés éprouvées au niveau du Principe absolu (Ineffable) et de l'Un se retrouvent au niveau de l'Un-Étant, ou Unifié, c'est-à-dire l'unité indifférenciée de l'*un* et des *plusieurs*. Comme le souligne le dernier néoplatonicien, là aussi, « en entreprenant de voir (ἰδεῖν ἐπιχειροῦντες) l'étant, nous le laissons échapper (ἀφίεμεν) et nous courons autour (περιτρέχομεν) de ses éléments principiels, à savoir la limite et l'illimité, comme on dit. Mais chaque fois que nous en concevons une notion encore plus vraie, en ceci qu'il [sc. l'étant] est *aussi* (καὶ) un plérôme uni de toutes choses (πλήρωμα τῶν πάντων ἐστὶν ἡνωμένον), alors, *d'un côté* (μὲν), le terme *toutes choses* nous précipite (καταφέρει) vers la pluralité et, *d'un autre côté* (δὲ), celui d'*un* dérobe (ἀφανίζει) le terme de *toutes choses* »[24]. De même, toute pensée de la Forme reprend à son compte cette oscillation dualisante qui l'empêche de saisir l'entièreté de la notion même d'Idée. Damaskios n'hésite pas à montrer qu'« en voulant voir (ἰδεῖν) aussi chacune des formes (τῶν εἰδῶν ἕκαστον), nous courons autour de ses éléments [de l'étant], tandis qu'en désirant l'un qui est le sien nous faisons périr (ἀπόλλυμεν) ses éléments ; or chaque forme est *à la fois* une et plusieurs (ὁμοῦ δ' ἕκαστον εἶδος ἓν καὶ πολλά), non pas une *d'un côté* et plusieurs *de l'autre* (οὐ τῇ μὲν ἕν, τῇ δὲ πολλὰ), mais c'est entière et en totalité qu'elle est telle (δι' ὅλου δ' ὅλον τοιοῦτον), et étant impuissants à la saisir *intégralement* (ὃ μὴ δυνάμενοι ἀθρόον ἑλεῖν), nous nous contentons de nous élancer vers elle avec le morcellement de nos propres pensées (μετὰ τοῦ μερισμοῦ τῶν ἡμετέρων ἐννοιῶν) »[25].

Peu importe le domaine suprasensible visé, nous constatons que notre pensée *oscille* sans cesse entre deux extrêmes : l'un *ou* le multiple. Nous nous

---

[24] Damaskios, *De princ.*, I, 54, 5–9 R. / I, 81, 14–19 W.-C. C'est nous qui soulignons en italique.

[25] Damaskios, *De princ.*, I, 54, 10–14 R. / I, 81,20–82,2 W.-C. C'est nous qui soulignons en italique.

heurtons à notre propre impuissance à saisir *en bloc* (ἀθρόον) les notions d'unité *et* de totalité, de simplicité *et* de multiplicité, de singularité *et* de pluralité, comme celle également de manence *et* de procession, d'identité *et* d'altérité, de cognoscibilité *et* d'incognoscibilité, et ainsi de suite. Car ce que dénonce en bloc Damaskios est cette sorte de vocation première de notre âme à surimposer systématiquement, quel que soit le niveau de réalité où elle se glisse, un mode intellectuel de division. En effet, « chaque fois, *d'une part* (μὲν), que nous tournons notre regard (ἀποβλέψωμεν) vers le simple et l'un, nous faisons périr (ἀπόλλυμεν) ce qu'il a d'immense et de parfait ; et, *d'autre part* (δὲ), chaque fois que nous concevons toutes choses ensemble, nous faisons disparaître (ἀφανίζομεν) l'un et le simple ».

Comme le dit M.-C. Galpérine, notre pensée « lorsqu'elle tentait de concevoir un principe absolu, tantôt considérant l'absolu ne pouvait plus y voir un principe, tantôt considérant la notion de principe cessait d'y voir un absolu »[26]. L'opposition systématique des notions métaphysiques fondamentales révèle plus profondément l'existence d'un *double mouvement* caractéristique de la pensée humaine[27] qui, lorsqu'elle tente de concevoir ἡ μία τῶν πάντων ἀρχὴ, ne cesse de s'engager vers deux *directions* différentes et opposées. En effet, affirmer le tout, c'est *orienter* la pensée (πᾶσα ἔννοια) vers l'idée d'universalité et de pluralité soumise à une certaine distinction[28] ;

---

[26] M.-C. Galpérine (1987), p. 35.

[27] Faut-il voir dans ce rythme binaire et dual, fonctionnant selon une logique de l'exclusion, l'exigence tyrannique du principe de contradiction ? Pour Aristote, ce principe gouverne le fonctionnement de notre pensée rationnelle en tant que condition de possibilité pour celle-ci de penser l'*ousia*. Cf. Aristote, *Mét.*, Γ 6, 1011 *b* 13–14 : « le principe le plus ferme de tous est celui qui établit que deux jugements contradictoires ne sont pas vrais à la fois ». Toutefois, dans le néoplatonisme, le principe de toutes choses est au-delà de l'être. Penser le principe pour Damaskios, c'est devoir penser l'Un, c'est-à-dire saisir ce qui contient tout selon la pure simplicité et de manière indifférenciée. Et pour ce faire, il faut dépasser les règles propres du discours logique sur l'Être, avoir l'audace de tordre le cou à cet axiome ontologique universel qu'est la non-contradiction et l'expatrier hors de la pensée en quête des principes supra-ontologiques. Or selon Damaskios, une telle pensée unitaire n'est pas donnée d'avance à l'homme. Les apories sont justement les preuves que nous sommes dominés par certains impératifs logiques dont on ne peut se dessaisir et qui nous empêchent de comprendre *unitairement* les réalités ultimes simples. D'où par la suite, comme un remède, le rôle indispensable de la purification par la contraction et la simplification, une sorte de métamorphose de la pensée divisée en une pensée unitaire jusqu'à une certaine limite possible. Car Damaskios ne cessera de montrer que toute pensée fonctionne toujours sous un mode dual. Or pour résoudre les apories, il faudrait pouvoir saisir les principes ultimes sous un mode non dual. On comprend mieux ainsi la remarque de Stanislas Breton (1981), pp. 91–101.

[28] Damaskios, *De princ.*, I, 2,17 R. / I, 2, 21–22 W.-C. : Ἔτι δὲ τὰ πάντα ὁμοῦ ἐν πλήθει πῶς ὁρᾶται, καὶ τίνι διακρίσει ; I, 3, 8–9 R. / I, 3, 18–20 W.-C. : Εἰ μὲν οὖν πάντα εἴποιμεν συνηθέστερον τὰ ἐν πλήθει καὶ διακρίσει ὑφεστῶτα.

et poser un principe, c'est *orienter* la pensée dans une direction contraire à la première, c'est-à-dire vers l'idée de simplicité (ἁπλότης)[29] et de singularité (μία), auquel s'ajoute la propriété de la transcendance[30] que traduit en règle générale la particule πρό et l'expression (πρὸ) τῶν πάντων, ainsi que le terme également employé d'ἐξῃρημένη. Or ces deux *exigences vectorielles*, simplicité *ou* intégralité, l'âme est impuissante à les unir, parce qu'elle ne peut faire coïncider ces deux mouvements intellectuels contraires. En effet, penser le « Tout », c'est penser une multiplicité intégrale, un enveloppement total contraint par ses propres limites les plus extensives ; c'est saisir la réalité sous le mode du pluriel collectif absolu (τὰ πάντα). Au contraire, concevoir le principe, c'est devoir penser (ἐννοέω) la simplicité pure ne possédant aucune dimension ni extension ; c'est saisir la réalité sous le mode du singulier le plus étroit. Or, quitte à nous répéter, la pensée humaine ne peut concevoir *à la fois* le pluriel et le singulier, *à la fois* ce qui est l'extension maximale et ce qui est totalement dépouillé de toutes dimensions, *à la fois* le centre du cercle et sa circonférence déployée et multipliée.

L'analogie géométrique du cercle que Damaskios utilise est en soi l'illustration la plus convaincante qui soit : le premier mouvement de la pensée est celui d'une *dilatation* (ἀνευπύνεσθαι)[31], des multiples rayons qui courent du centre vers la périphérie, et le second mouvement, contraire, est une *simplification* (ἀναπλοῦσθαι)[32], où les multiples extrémités du cercle se fondent en un seul centre. La pensée est mouvement. Or cette dynamique de la pensée s'exprime selon une modalité d'opposition que l'on retrouve dans les différents couples notionnels suivants : extension *vs.* intégration, déploiement *vs.* repliement, différenciation *vs.* indifférenciation et procession *vs.* retour.

Ces doubles mouvements opposés manifestent le rythme de la rationalité de l'âme particulière et humaine tout en expliquant sa passion pour la division. Ces notions de centre – symbolisant le *principe*, l'*un*, le *simple* – et de multiples rayons courant vers la périphérie – symbolisant le *tout*, la

---

29 Damaskios, *De princ.*, I, 3, 8–10 R. / I, 3, 18–21 W.-C. : Εἰ μὲν οὖν πάντα εἴποιμεν συνηθέστερον τὰ ἐν πλήθει καὶ διακρίσει ὑφεστῶτα, τούτων ἀρχὰς θησόμεθα τὸ ἡνωμένον, καὶ ἔτι μειζόνως τὸ ἕν.

30 Damaskios, *De princ.*, I, 3,3 R. / I, 3, 11–12 W.-C. : Διὸ καὶ πάντα ἀπ' αὐτοῦ, ὅ τι πάντα, καὶ αὐτὸ πρὸ τῶν πάντων ; I, 3, 12–13 R. / I, 3, 23–25 W.-C. : ἐπιζητήσει ἡμῖν ὁ λόγος ἀρχὴν ἑτέραν πρὸ τῶν πάντων, ἣν οὐκ ἄξιον ἔτι πάντα νοεῖν, οὐδὲ συντάττειν τοῖς ἀπ' αὐτῆς ; I, 4, 3–4 R. / I, 4, 9–11 W.-C. : ὅμως ἐξῃρημένην δεῖ εἶναι τὴν τῶν πάντων ἀρχήν.

31 Damaskios, *De princ.*, I, 164,18 R. / II, 121,9 W.-C.

32 Damaskios, *De princ.*, ibid.

pluralité et l'*universalité* –, nous ne parvenons pas à les unir ensemble ni à les replier l'une dans l'autre. La pensée oscille sans cesse entre l'idée d'unité ou celle de multiplicité, sans jamais les rassembler tout à fait. « Nous entrelaçons (συμπλέκομεν) toutes réalités ensemble (ὁμοῦ πάντα χρήματα) au cas où de cette façon nous serions capables de saisir cette grande nature. Prenant garde toutefois à la masse de toutes choses qui s'introduit en même temps (τὴν πάντων πληθὺν συνεισαγομένην) *ou bien* (ἢ) à la singularité étrécie de l'un (τὸν τοῦ ἑνὸς ἀπεστενωμένον ἰδιασμόν) »[33]. En arrière-fond de toute remontée vers les principes anhypothétiques, se dévoile la loi universelle de notre pensée : l'*exclusion* systématique et la *non-simultanéité* des concepts *contra*distincts.

Ce *rythme alterné* ou *amphibologie*[34], Damaskios ne cesse de le révéler à notre conscience tout au long de son traité des *Principes Premiers*, et ce au moyen des nombreuses apories qu'il soulève et qui en sont l'expression révélatrice la plus obvie. Cette oscillation permanente de la pensée entre deux directions opposées est remarquablement rendue par le jeu des particules et par un vocabulaire très imagé véhiculés par les extraits que nous venons de citer ci-dessus. En effet, le balancement des particules μὲν et δὲ, comme nous l'avons déjà signalé, mais aussi la disjonction ἢ, et le καὶ, lorsqu'il se traduit par *aussi*, – termes qu'il faut impérativement traduire – expriment tout à fait le rythme amphibologique et exclusif de la pensée. La négation de l'adverbe de simultanéité, ὁμοῦ, insiste également sur notre impuissance à penser en un concept unique la coïncidence des termes ou des jugements opposés, comme le prouve aussi la négation des termes comme ἀθρόον et des expressions telles que δι' ὅλου δ' ὅλον τοιοῦτον. En outre, la puissance métaphorique des verbes témoigne que l'âme *vivant dans l'aporie* cette oscillation contrariée la ressent comme une fatalité issue de sa propre nature. Son regard se tourne d'un côté, puis de l'autre (ἀποβλέψωμεν) et quelle que soit la direction qu'elle emprunte, elle échoue à saisir le principe comme la totalité dans l'intégrité et l'unité d'une notion commune et unifiée. Damaskios use d'un vocabulaire qui véhicule une image de destruction ἀπόλλυμεν, ἀφανίζομεν, de perdition καταφέρει, de disparition et d'abandon ἀφανίζει, ἀφίεμεν ; bref une terminologie très négative

---

33 Damaskios, *De princ.*, I, 53,19–54,3 R. / I, 80,21–81,11 W.-C.

34 Cette terminologie technique « ὡς μίαν φύσιν ἀμφίβιον » que nous utilisons à propos de l'âme est empruntée au *Commentaire sur le Timée* de Damaskios, malheureusement perdu, et à son *In Parm.*, II, 251,23 R. / IV, 11,1 W.-C. Cf. H. Lewy (1956/1978), p. 355, n. 164 : « By the preposition ἀμφί the Oracles use to describe the double relationship of the respective noetic potency ». Le mot est repris par C. Steel (1978).

pour signifier cette incapacité à saisir l'unité, sans la réduire funestement à un *minimum*[35], et à penser la totalité sans l'éparpiller dans la multiplicité[36].

1.3. *L'automorcellement de notre pensée*

Comme le souligne avec pertinence M.-C. Galpérine, « l'unité est le vœu de la pensée, mais la division est sa loi »[37]. Damaskios est conscient qu'il faut rendre nos notions semblables aux réalités (δῆλον γὰρ ὅτι ἐξομοιοῦν δεῖ πρὸς τὰ πράγματα εἰς δύναμιν τὰς ἡμετέρας ἐννοίας)[38]. Malheureusement, nous ne cessons de fragmenter l'unité créant ainsi un grand trouble au sein de l'âme : « διὸ καὶ ὁ πολὺς ἐγίνετο θόρυβος, κινδυνεύοντος ἀεὶ τοῦ μεριστοῦ λόγου ἢ διασπάσαι τὸ ἓν εἰς πολλά »[39]. Damaskios confirme en d'autres termes ce tragique morcèlement de l'un et de nous-mêmes de la façon suivante : οὐδὲν γὰρ τῶν τοιούτων ἐκείνῳ ἁρμόζει, οὐδὲ γὰρ τὸ ἓν ἁρμόζει, οὐδὲ τὰ πάντα· ἀντίκειται γὰρ καὶ ταῦτα καὶ μερίζει ἡμῶν τὴν ἔννοιαν[40].

Cette dualité, nous la reproduisons sans cesse *là-bas*, nous l'appliquons systématiquement aux principes premiers. Damaskios avoue ainsi que « c'est nous qui divisons, plus exactement, c'est nous *qui nous dualisons* à propos de sa simplicité, et même *qui nous plurifions* [...] »[41]. Damaskios use

---

35 Damaskios, *De princ.*, I, 2,25–3,2 R. / I, 3, 9–10 W.-C. : οὐ γὰρ ἓν ὡς ἐλάχιστον, καθάπερ ὁ Σπεύσιππος ἔδοξε λέγειν· ἀλλ' ἓν ὡς πάντα καταπιόν. Damaskios a en tête des passages d'Aristote, *Mét.*, N, 1087 *b*6 (οἱ δὲ τῷ ἑνὶ τὸ πλῆθος) ; *b*27 (οἱ δὲ πλῆθος καὶ τὸ ἕν) et il range sous cette catégorie, Speusippe. Il faut aussi noter que la même conception de l'un comme minimum se retrouve dans le *Commentaire Anonyme* (P. Hadot [1968], I, pp. 113–114 et II, p. 66 et G. Bechtle [2002], pp. 281 ss. Toutefois, dans le commentaire de Syrianos, *In Met.*, p. 140, 6–7, le passage susmentionné n'est pas attribué à Speusippe. De plus la notion d'un comme quantité minimum est courante chez les néoplatoniciens et se trouve chez Jamblique, *In Nicom.*, p. 11, 1–2, et Proklos, *In Tim.*, III, p. 222, 9–10.

36 On peut supposer que Damaskios a en tête un passage de la *Métaphysique* d'Aristote où celui-ci critique la position platonicienne des notions d'Un et de Multiple et démontre qu'un contraire ne peut être principe, voir Aristote, *Mét.*, N, 1087 *a*29–*b*4. Damaskios a tout à fait conscience de cette critique aristotélicienne montrant que les contraires s'autodétruisent l'un l'autre.

37 M.-C. Galpérine (1987), p. 47.

38 Damaskios, *De princ.*, I, 83, 7–8 R. / I, 126, 1–2 W.-C. : « Il est en effet évident que nous rendons, dans la mesure du possible, nos propres pensées semblables aux réalités ».

39 Damaskios, *De princ.*, I, 83, 14–15 R. / I, 126, 11–12 W.-C. : « C'est pourquoi également un grand trouble se produisit, puisque la raison divisée risque toujours ou d'éparpiller l'Un dans le multiple ou de perdre entièrement sa propre nature, sa propre puissance et son acte propre ».

40 Damaskios, *De princ.*, I, 53, 18–19 R. / I, 80, 19–21 W.-C. : « En effet, aucune de ces notions ne convient à l'Un, car même le *un* ne lui convient pas, ni le *tout* ; en effet, ces dernières aussi sont opposées et divisent notre pensée ».

41 Damaskios, *De princ.*, I, 4, 1–3 R. / I, 4, 6–9 W.-C. : ἡμεῖς δὲ οἱ μερίζοντες καὶ περὶ τὴν ἐκείνου

ici d'un vocabulaire précis, caractérisant justement cette division : le verbe μερίζω, et ses synonymes les verbes διπλασιάζω et πολλαπλασιάζω.

Au verbe μερίζω, classiquement traduit par « diviser », nous lui préférons toutefois une traduction plus forte, celle de « morceler » ou de « fragmenter ». Quant au verbe διπλασιάζω, il signifie très clairement « dualiser » et le verbe πολλαπλασιάζω signifie « plurifier ». Ces termes techniques sont introduits dès la *troisième aporie initiale* que nous avons vue au début de ce présent chapitre[42], en affirmant d'une part que c'est *nous-mêmes qui divisons* la simplicité de l'Un, ἡμεῖς δὲ οἱ μερίζοντες καὶ περὶ τὴν ἐκείνου ἁπλότητα[43]. Et ensuite quelques lignes plus basses se réaffirme la thèse de notre incapacité à concevoir l'Un pur ou le totalement et le seulement un, τοῦ πάντῃ ἑνὸς καὶ μόνον ἑνός, comme la simplicité la plus auguste et bien que lui attribuant les prédicats plus nobles – principe, cause, premier, le plus simple –, nous sommes incapables de le contracter[44] (ἡμεῖς δὲ συνελεῖν οὐ δυνάμενοι) et *nous nous divisons* à son égard (μεριζόμεθα περὶ αὐτὸ), en affirmant de lui des prédicats qui sont à l'état de division (τὰ ἐν ἡμῖν μεμερισμένα ἐκείνου κατηγοροῦντες)[45].

Échouant à rassembler les notions en un unique concept exprimant la simplicité parfaite de l'Un, τοῦ γὰρ ἑνὸς ἁπλούστερον οὐδὲν ἔχομεν ἐννοεῖν[46], nous tombons dans l'éparpillement de la pluralité. Cette puissance de division latente, nous la manifestons dès que nous cherchons à dire ou à penser les principes en leur imposant une pluralité de concepts déterminés et fragmentés (μεμερισμέναι ἐννοίαι)[47]. Le parfait du verbe μεμερισμέναι est intéressant, car il signifie que tous nos concepts sont le *résultat* d'un processus

ἁπλότητα διπλασιαζόμενοι καὶ ἔτι πολλαπλασιαζόμενοι, ἐκεῖνο γὰρ τῷ ἓν εἶναι, πάντα ἐστὶ τὸν ἁπλούστατον τρόπον. C'est nous qui soulignons en italique.

42 Cf. *supra*, "*Troisième aporie fondamentale*", chapitre II, tableau n° 1, p. 47.

43 Damaskios, *De princ.*, I, 4,1 R. / I, 4, 6–7 W.-C.

44 Συναιρέω : ce terme est habituellement traduit par « contracter » au sens de « prendre, saisir ensemble ». Littéralement, ce verbe signifie « rétrécir », « resserrer », « amasser plusieurs parties pour les réunir en une seule masse compacte ».

45 Damaskios, *De princ.*, I, 4, 15–19 R. / I, 5, 1–6 W.-C.

46 Damaskios, *De princ.*, I, 4, 15–16 R. / I, 5,1 W.-C. : « car nous ne pouvons rien concevoir de plus simple que l'Un ».

47 Rentrent également dans ce jeu les notions de procession et de conversion, de nombre telle la triade (Damaskios, *De princ.*, I, 304, 16–20 R. / III, 140, 5–11 W.-C. : Ἔστω γὰρ τὸ ἁπλῶς ἓν τῷ ὄντι τὸ ἀνάριθμον, καὶ εἰ χρὴ φάναι σαφέστερον, ἀτρίαστον καὶ ἀμονάδιστον οὐδὲ γὰρ μοναδικόν ἐστιν, ὅτε γε μηδὲ ἓν κατὰ ἀλήθειαν, κατὰ δ' ἔνδειξιν λέγεται μόνην τοιοῦτον δὲ καὶ τὸ ἁπλῶς ἡνωμένον, ἀλλὰ καὶ ἐν μέσῳ τὰ πολλὰ τούτων ἐστὶ τὸν ἁπλῶς λεγόμενον τρόπον ἄνευ παντὸς διορισμοῦ καὶ πάσης προσθήκης ;) et la notion de participation.

interne de notre pensée et qu'ils représentent en tant que tels, et indépendamment de leur signification particulière, notre inclinaison fatidique vers la détermination.

Puisque la langue est le fruit de la pensée et son expression visible, le verbe et sa conjugaison permettent de toute évidence à Damaskios d'étayer sa conception de la dualité humaine. En effet, nous remarquons que le verbe μερίζω est employé soit à l'*actif*, soit au *moyen*, de même que les verbes διπλασιαζόμενοι et πολλαπλασιαζόμενοι restent volontairement exprimés au moyen. Non seulement nous divisons (μερίζουμεν) l'Un en tant qu'objet de notre pensée, mais, plus singulièrement, nous *nous divisons nous-mêmes* (μεριζόμεθα) dans cet acte de penser. Que signifie cet emploi du moyen appliqué au verbe μερίζω (ἡμεῖς δ' οἱ μερίζοντες et μεριζόμεθα περὶ αὐτὸ), comme ceux des deux autres verbes ci-dessus ? Le moyen est ici réflexif, mettant remarquablement en évidence à travers la langue grecque que toute division de l'objet de pensée est aussi une division de nous-mêmes. Le moyen du verbe exprime parfaitement cet effet de boomerang. Notre propre dualisation est renforcée par la projection de cette dualité que nous imposons sur l'objet pensé, ce qui fait que cette réactualisation incessante nous empêche de sortir du dilemme. Notre division inlassablement réinvestie ne pourra que diviser les principes à l'infini. La dualité de la pensée humaine est source des apories qui, elles-mêmes, agissent comme catalyseur de notre propre dualité. En nous plurifiant (πολλαπλασιαζόμενοι), nous anéantissons l'auguste simplicité que véhicule la notion d'Un, et la notion mutilée de l'Un que nous concevons en nous-mêmes morcelle à son tour nos conceptions sur l'Un et nous éloigne de plus en plus d'une parenté indispensable pour pouvoir saisir l'unité et la simplicité. Et à cause de cercle vicieux, nous sommes dans l'incapacité de comprendre *adéquatement* et *authentiquement* la *réalité* des principes premiers.

Apparaît donc ici une sorte d'*auto-affection* de l'acte de pensée qui se traduit par le déchirement de nous-mêmes. C'est dans ce contexte que l'on rencontre une première élaboration des οἰκεῖα πάθη damaskiennes en tant qu'*auto-affection* de la pensée[48], rappelant que nous sommes, en tant que sujet pensant, dans l'état de division au même titre que l'objet passé au crible de notre pensée conceptuelle.

Cette notion d'οἰκεῖα πάθη est la mise en évidence d'une perspective, la nôtre. Car il ne faut pas croire que l'Un est *en soi* ou objectivement dualisé par la pensée. Il est bien évident que l'*un dualisé* ne l'est que

48 M.-C. Galpérine (1987), p. 47.

par nous et *pour* nous et non en lui-même. C'est l'un *conçu* par notre mental divisé qui est morcelé, mais l'Un, en tant que « réalité » demeure purement un. Cet *un dualisé* n'est que le mirage de la projection de notre propre division sur lui. L'Un pur, simple et indifférencié, est au contraire inconcevable et échappe totalement à la pensée rationnelle qui est la nôtre. *À contrario*, notre nature duale est bien réelle et inhérente à notre nature d'âme particulière et c'est elle qui est la source des apories et de notre vision faussée du principe premier. C'est donc *nous-mêmes* qui imposons aux réalités supérieures cette dualité que nous portons en notre essence. Damaskios insiste fortement sur le fait que *cette division vient de nous* – il faut remarquer dans son traité la réitération délibérée des ἡμεῖς.

Même si effectivement nous acceptons *à priori* – à savoir en tant que notion commune – la simplicité et la fonction principielle de l'Un, nous n'arrivons paradoxalement pas à la penser par l'expérience rationnelle. Les notions de causalité et de simplicité s'expulsent, d'où l'aporie. La conclusion de Damaskios est claire : « Et même si, lui, nous le disons principe, cause, premier et le plus simple, là-haut ces notions, ainsi que toutes les autres, seront ensemble et selon l'un ; mais nous, incapables de le comprendre, nous nous divisons à propos de lui, en affirmant de lui les notions qui sont en nous divisées, sauf à les juger, elles aussi, indignes, en sorte que dans leur multiplicité, elles ne conviennent pas à l'Un »[49]. Et Damaskios de décider immédiatement à propos de l'Un : Οὐδ' ἄρα γνωστόν, οὐδ' ὀνομαστόν ; εἴη γὰρ ἂν καὶ ταύτῃ πολλά[50].

Il est pertinent de noter ici que Damaskios reprend la conclusion de la première hypothèse du *Parménide* juste après avoir dénoncé la dualité invalidante de notre pensée. Est-ce une coïncidence ? Cela semble au contraire signifier que Damaskios voit un lien très profond et pertinent entre l'échec de la première hypothèse du dialogue platonicien et l'existence de la dualité humaine. N'y voit-il pas la dénonciation avant l'heure par Platon du conflit entre une pensée humaine soumise à la division (division des notions) et la non-dualité inaccessible de l'Un ? Pour Damaskios, c'est d'une certaine manière la dualité inhérente à la nature de l'âme humaine qui est à la source

[49] Damaskios, *De princ.*, I, 4, 15–20 R. / I, 5, 2–7 W.-C. : Ὃ καὶ εἰ ἀρχὴν λέγοιμεν καὶ αἴτιον καὶ πρῶτον καὶ ἁπλούστατον, ἐκεῖ ταῦτά τε καὶ πάντα τὰ ἄλλα μόνον κατὰ τὸ ἕν· ἡμεῖς δὲ συνελεῖν οὐ δυνάμενοι μεριζόμεθα περὶ αὐτὸ τὰ ἐν ἡμῖν μεμερισμένα ἐκείνου κατηγοροῦντες, πλὴν ὅτι καὶ ταῦτα ἀτιμάζομεν, ὡς πολλὰ τῷ ἑνὶ μὴ ἐφαρμόζειν.

[50] Damaskios, *De princ.*, I, 4, 20–21 R. / I, 5, 7–8 W.-C. et Platon, *Parm.*, 142 *a* 3–6 : Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα [...]. Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται οὐδὲ δοξάζεται οὐδὲ γιγνώσκεται, οὐδέ τι τῶν ὄντων αὐτοῦ αἰσθάνεται.

de la conclusion négative de la première hypothèse, au même titre qu'elle sera la source des apories du *Péri Archôn* qui, s'il n'est pas un commentaire du *Parménide* au sens strict, intègre cette idée d'une propension humaine à la division déjà pressentie dans le texte de Platon. En conclusion, nous pourrions dire que l'aporie signe le moment douloureux, mais ô combien révélateur, de la prise de conscience de celui qui en quête des principes s'aperçoit avec consternation et horreur que sa propre pensée fonctionne selon un processus dualisant.

2. Les raisons de notre passion pour la division

«Nous (ἡμεῖς), en discourant (διαλεγόμενοι) du moins de façon humaine (ἀνθρωπίνως) sur ces principes qui sont supradivins au plus haut degré (τῶν ὑπερθειοτάτων ἀρχῶν)[51], nous ne pouvons ni les concevoir (ἐννοεῖν) ni les nommer (ὀνομάζειν) autrement que par ce biais où nous sommes contraints (ἀναγκαζόμεθα) de nous servir de nos raisonnements (τοῖς λόγοις) au sujet des réalités qui s'élèvent au-delà de tout intellect, de toute vie et de toute substance»[52].

En lisant ces lignes, il est évident qu'une tragédie se déroule en nous-mêmes. Les apories, nous venons de le voir, nous révèlent, à travers un conflit qui oppose nos notions (ἡμετέραι ἐννόιαι) métaphysiques les plus hautes – l'un, le principe, le tout et la pluralité –, la dualité et la bipolarité de notre pensée (ἡμετέρα πᾶσα ἔννοια). Nous venons de découvrir la nature amphibie de l'âme et sa responsabilité dans l'émergence des apories. Nous comprenons dès lors que toute fracture infligée à la simplicité des principes premiers vient de nous, puisque nous ne pouvons projeter *là-bas* que ce que *nous sommes*. Ce que nous concevons des premiers principes n'est qu'un point de vue, le nôtre. Autrement dit, nous n'appréhendons les principes que de notre perspective typiquement humaine ou d'âme particulière. C'est une manière de dire que toute pensée pense toutes choses, mais selon son mode propre, et celui de l'homme est investi par la dualité. Nous sommes responsables de la dégradation conceptuelle des principes premiers: ἡμεῖς δ'οἱ μερίζοντες.

Alors surgit inévitablement la question de la cause de notre inclinaison funeste pour la division. D'où vient cette dualité en nous? Pourquoi notre

---

[51] La métaphysique, science des principes premiers, n'est pas un discours sur les Dieux. Voilà une prise de distance par rapport à la *Théol. Plat.* de Proklos où l'hénologie se confond avec la théologie. Ici, le discours sur l'Un est *supra*théologique.

[52] Damaskios, *De princ.*, I, 304, 22–25 R./III, 140, 14–18 W.-C.

pensée ne peut-elle échapper à cet instinct de division et de morcellement ? Pourquoi existe-t-il un tel échec à penser la coïncidence des notions fondamentales ? Pourquoi notre vocation est-elle la pluralité au lieu de l'unité ?

2.1. *Le Dionysos démembré*

Notre échec à penser les principes *est enraciné* dans la nature humaine. L'aporie est un phénomène purement humain. Car il n'y a pas d'apories au sens absolu. Elles ne sont que la manifestation de l'âme rationnelle.

Pour nous en donner la conviction, Damaskios va passer de l'explication philosophique à celle du mythe afin de montrer que l'affirmation de la dualité de la pensée humaine comme source des apories n'est pas seulement une spéculation abstraite, ni une fiction, mais repose sur une tradition bien plus ancienne que toute explication dogmatique. Pour les néoplatoniciens païens, le mythe est une autorité incontestable qui sert de garantie aux arguments philosophiques.

Damaskios n'échappe pas à la règle et reste en cela fidèle à Proklos qui a fait du mythe, usant de symboles, une véritable méthode d'exégèse selon le mode d'exposition dit orphique[53]. Sous l'apparence des mythes est rendu ce qui est conforme à la nature (κατὰ φύσιν)[54]. Dans le mythe, la vérité est cachée au cœur de la fiction, de la même manière que l'imagination recouvre en nous l'intellect[55]. Les néoplatoniciens considèrent donc que la connaissance au moyen des mythes est identifiable à une connaissance au moyen de notions innées (αὐτοφθεῖς ἔννοιαι)[56].

Cette distinction entre enseignement par les mythes et enseignement démonstratif, déjà parrainée par Proklos[57], trouve un écho dans l'*In Phaedon* de Damaskios : « Mieux vaut dire qu'il appartient également au discernement de Platon de juger ce qu'il est préférable de connaître par des démonstrations et ce qui doit être atteint par le moyen de notions venues

[53] Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, I 4, 20, 6–7 : Ἔστι δὲ ὁ μὲν διὰ τῶν συμβόλων τὰ θεῖα μηνύειν ἐφιέμενος Ὀρφικὸς καὶ ὅλως τοῖς τὰς θεομυθίας γράφουσιν οἰκεῖος et particulièrement, *In Remp.*, 75,10–86,23 sur l'usage des mythes (cf. aussi S. Rappe [2000], pp. 143–166 et pp. 167–180 et Velvet Yates [2004], pp. 183–198).

[54] Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, I 17, p. 81, 11–14 ; *In Remp.*, II, p. 107, 5–6 ; *In Remp.*, I, p. 66,1 et 3 (κατὰ φύσιν, p. 44,8 ; 85, 17–18).

[55] Cf. Proklos, *In Remp.*, II, p. 107, 14–26. Voir l'étude de J. Pépin (1981), pp. 275 ss.

[56] Sur les termes αὐτοφθεῖς ἔννοιαι, voir Damaskios, *In Phil.*, 225,26 et la note ad loc., p. 356 et Proklos, *Théol. Plat.*, I 4, 21,28–22, 3 ; I 6, 29,9 ; I 7, 32, 5–6 ; I 14, 64, 12–13 ; I 15, 73, 14–15 ; I 7, 32, 5–6 ; I 17, 81,15 ; I 25, 110,24 qui usent d'expressions variées comme κοιναὶ ἔννοιαι et ἀδιαστρόφοι ἔννοιαι, ἀδιδάκτοι ἔννοιαι, αἱ κατὰ φύσιν ἡμῶν ἔννοιαι pour désigner les notions innées ; voir la note de l'éd. Westerink, t. I, n° 4, pp. 159–161.

[57] Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, I 2, p. 9,21–10,1 ; I 4, p. 17, 18–24 ; *In Tim.*, I, p. 7,18–8,4.

davantage du dedans »[58]. Pour Damaskios, les mythes qui « ressemblent à la gravité mêlée d'insouciance »[59] possèdent le double privilège de pouvoir s'adresser à l'imagination par son côté fictif en procurant un certain plaisir[60] à l'âme et de pouvoir également s'adresser à la raison en lui dévoilant une vérité cachée[61].

Le mythe orphique est un mythe central dans le néoplatonisme et très présent dans la philosophie de Damaskios, et plus particulièrement le mythe de Dionysos démembré par les Titans. Rappelons brièvement ce drame : Dionysos, encore enfant, a été surpris puis tué par les Titans, ses frères, qui s'étaient approchés de lui traîtreusement après lui avoir donné des jouets pour le distraire. Ces derniers l'ont ensuite saisi, puis mirent son corps en pièces en le démembrant et ont jeté les morceaux de son corps et les lambeaux de sa chair dans un chaudron dans lequel ils les ont fait bouillir[62]. La colère de Zeus s'est immédiatement manifestée, calcinant les Titans par la foudre.

Or pour notre philosophe, ce célèbre mythe dévoile l'origine de notre prédisposition à la division. Il nous explique en effet que la race des hommes est née des cendres des Titans foudroyés par Zeus pris de colère, cendres auxquelles étaient mêlés les restes du pauvre Dionysos dévoré[63]. Déjà pour Proklos[64], ce mythe expliquait la naissance de la troisième race humaine, après celle d'or et d'argent. En effet, de la suie dégagée par la combustion des Titans a jailli une troisième race d'hommes, en fait la nôtre actuelle, qui participe d'une part des Titans et pour une autre part de Dionysos.

---

58 Damaskios, *In Phaed.*, II 130, 6–7 : Ἄμεινον δὲ καὶ τοῦτο τῆς Πλάτωνος λέγειν εἶναι κρίσεως, τίνα μὲν δι' ἀποδείξεων γιγνώσκειν κάλλιον, τίνα δὲ δι' ἐννοιῶν αὐτοφυεστέρων.

59 Cf. Damaskios, *In Phaed.*, I 525, 1–5.

60 Ce sera la contribution originale de Damaskios – en fait un retour aux sources du platonisme originel – de voir dans le mythe une séduction par le fait qu'il allie le jeu et le sérieux, μετά τε παιδιᾶς καὶ μετὰ σπουδῆς, voir Platon, *Lois* X 887 *d*.

61 Cf. Damaskios, *In Phaed.*, II 130, 1–7.

62 Voir l'excellent livre de M. Détienne (1977), et spécialement le chapitre 4 concernant le Dionysos orphique bouilli et rôti. Voir en particulier Nonnos, *Dionysiaques*, où celui-ci dévoile en contraste des autres versions que Dionysos a été violenté, égorgé et saigné par la *mâcharia* alors qu'il était absorbé par la contemplation de son image dans le miroir, cf. VI, 172–173. Cette violence provoquée par les Titans au moment où Dionysos est pris au piège de sa propre image trouvera un fort écho dans le néoplatonisme : Dionysos est morcelé parce qu'il est pris au piège de la matière, attaché à son apparence. L'importance de l'influence de Nonnos concernant la version du mythe orphique paraît considérable dans le milieu néoplatonicien. Même idée dans le *Corpus hermeticum* (I, 14) où l'Homme primordial s'est penché vers la terre, a vu son reflet à la surface de l'eau, s'est mis à l'aimer et a désiré séjourner auprès de lui. Cf. J. Pépin (1970), pp. 304 ss et A.J. Festugière (1935).

63 Cf. aussi Olympiodore, *In Phaed.*, 1, 3,1. Cf. L. Brisson (1987), p. 68.

64 Proklos, *In Remp.*, II 74–75.

Du point de vue de l'exégèse, les Titans symbolisent les principes d'individuation et de division qui morcèlent l'intellect cosmique (Dionysos) dans l'espace et dans le temps. Proklos, dans son *Commentaire au Timée*, use de l'analogie de ce mythe de la double race. D'une part, il s'en sert pour commenter la guerre des Athéniens menés par Athéna (race olympienne) contre les Atlantins menés par Poséidon (race titanique) décrite dans le *Critias*, et, d'autre part, pour démontrer que les deux races symbolisent la dualité constitutive du tout (τὸ πᾶν). Athéna est la gardienne de l'ordre intellectif dominé par l'unité et Poséidon celui de l'ordre de la *genesis* infectée par la division[65]. Notons que le couple de principes (unité et division), assimilé aux deux races primordiales (olympienne et titanique), a également son analogue chez les pythagoriciens, sous le signe des deux *séries parallèles* du meilleur et du pire ou de la Monade et de la Dyade. Nous les décelons également chez Platon sous les notions des deux principes du Limitant et de l'Illimité du *Philèbe*[66]. Tant pour Damaskios que pour Proklos, le mythe orphique a donc une valeur philosophico-cosmique qui rend compte de la nature duale du tout (τὸ πᾶν), de la procession démiurgique et de la nature humaine. Car l'homme apparaît au sein du mouvement processif, là où la dualité fait office de principe constitutif universel des étants, dont l'âme humaine et l'univers sont partie intégrante. Cela explique ensuite que leurs actions soient également régies par la dualité. La pensée humaine n'y échappe donc pas.

En outre, le démembrement de Dionysos explique aussi la manière dont se réalise « la procession divisée dans le tout à partir de la démiurgie indivise (τὴν ἐκ τῆς ἀμερίστου δημιουργίας μεριστὴν πρόοδον εἰς τὸ πᾶν) »[67]. Damaskios évoquera la procession sous les termes d'une dislocation (διασπασμός) courant le risque de devenir un chaos total si l'éloignement venait à se poursuivre à l'infini : « En effet, le fait de procéder plus loin serait une complète

---

65 Proklos, *In Tim.*, I, 173, 14–15.

66 Proklos, *In Tim.*, I, 173, 12–24. On a donc le parallélisme suivant (d'après la scolie de M [468, 11 ss]) :

Principe 1 Principe 2

Orphée : Ὀλύμπιοι Τιτᾶνες

Pythagore : κρείττονα χείρονα

Platon : πέρας ἄπειρον

67 Proklos, *In Tim.*, I, 173, 3–4. Cf. également Damaskios, *In Phaed.*, I, 3, 1–4 : Ὅτι οὔσης διττῆς δημιουργίας, ἢ ἀμερίστου ἢ μεμερισμένης, ταύτης μὲν προεστάναι φησὶ τὸν Διόνυσον, διὸ μερίζεσθαι, ἐκείνης δὲ τὸν Δία, καὶ πλῆθος ὑποτετάχθαι οἰκεῖον τῷ μὲν Ὀλυμπίων θεῶν, τῷ δὲ τῶν Τιτάνων, εἶναι δ'ἑκατέρωθι καὶ μονάδα καὶ τριάδα δημιουργικήν ; *In Phaed.*, I, 5, 1–3 : Διὰ τί λέγονται οἱ Τιτᾶνες ἐπιβουλεύειν τῷ Διονύσῳ ; Ἢ ὅτι δημιουργίας ἐξάρχουσιν οὐκ ἐμμενούσης τοῖς ὅροις τῆς Διονυσιακῆς πολυειδοῦς συνεχείας.

dislocation de toutes choses en dehors de tout lien de parenté et dans une dissémination totale, dislocation dans laquelle surviendrait aussi un désordre [total], parce que rien ne serait ordonné vers l'Un »[68].

Proklos et Damaskios font ingénieusement de ce mythe la base d'une véritable psychologie humaine. Ils transposent les deux séries orphiques constitutives de la dualité de toute la procession sur le plan plus particulier de l'univers psychique de l'homme. Proklos dira que « la guerre des Titans est dans les âmes (ὁ γὰρ ὄντως Γιγαντικὸς πόλεμος ἐν ταῖς ψυχαῖς ἐστι) »[69] et Damaskios déclarera à son tour que « nous disloquons le Dionysos qui est en nous [...] que nous sommes ainsi des Titans »[70]. Pour Damaskios, de par leur parenté titanesque et dionysiaque, les hommes possèdent une nature intellective composée de ces deux principes psychiques : le principe titanesque de division qui sans cesse contraint et contamine le second principe dionysiaque qui, lui, devrait correspondre à l'intellection contractée (νόησις συνῃρημένη) et à l'intellection unitaire (νόησις ἑνιαία), facultés indispensables pour atteindre les différents degrés de l'unité principielle[71], mais que l'homme est contraint d'immoler par la présence tyrannique et violente de son appétit titanesque. En effet, ne dira-t-il pas que nous sommes prisonniers de la guerre titanesque (εἰ δ'ἡ συναίρεσις ἡμᾶς ὑπερβαίνει τοὺς ἐν τῷ τιτανικῷ πολέμῳ διεσπασμένους, τί θαυμαστόν) ? L'emploi du verbe διασπάω[72] n'est pas anodin et rappelle expressément la modalité du meurtre violent et sanglant de Dionysos ; ce verbe est d'ailleurs fort empli de l'image

[68] Damaskios, *De princ.*, I, 215, 20–24 R. / II, 206, 16–22 W.-C. : Τὸ γὰρ ἐπὶ πλέον ἦν παντελὴς πάντων διασπασμὸς ἀσύμφυλος καὶ πάντῃ διερριμμένος, ἐν ᾧ καὶ ἀταξία συμβήσεται μὴ πρὸς ἓν πάντων τεταγμένων· τοῦτο δὲ τὸ πάθος ἐγγίνεται μὲν τῷ παντί, πάλιν δ'ὅμως εἰς ἓν ἐπανάγεται, καὶ συντάττεται πρὸς τὸ ἕν.

[69] Proklos, *In Parm.*, I, 692, 27–28.

[70] Damaskios, *In Phaed.*, I, 9, 1–8 : Ὅτι ἡ Τιτανικὴ ζωὴ ἄλογός ἐστιν, ὑφ' ἧς ἡ λογικὴ σπαράττετα. Κάλλιον δὲ πανταχοῦ ποιεῖν αὐτήν, ἀπὸ θεῶν γε ἀρχομένην τῶν Τιτάνων καὶ τοίνυν τῆς λογικῆς τὸ δοκοῦν αὐτεξούσιον καὶ οἷον ἑαυτοῦ βουλόμενον εἶναι μόνου, οὔτε δὲ τῶν κρειττόνων οὔτε τῶν χειρόνων, τοῦτο ἡμῖν οἱ Τιτᾶνες ἐμποιοῦσιν, καθ' ὃ καὶ τὸν ἐν ἡμῖν Διόνυσον διασπῶμεν, παραθραύοντες ἡμῶν τὸ ὁμοφυὲς εἶδος καὶ οἷον κοινωνικὸν πρὸς τὰ κρείττω καὶ ἧττω. Οὕτω δ'ἔχοντες Τιτᾶνές ἐσμεν· ὅταν δ'εἰς ἐκεῖνο συμβῶμεν, Διόνυσοι γινόμεθα τετελειωμένοι ἀτεχνῶς.

[71] Damaskios, *De princ.*, I, 8, 5–16 R. / I, 9, 23–10,14 W.-C.

[72] Ce verbe διασπάω et le terme διασπασμός (rupture) sont largement employés par Damaskios et signifient bien évidemment soit le morcellement de la simplicité de l'Un, de l'Étant, de l'Intelligible dans la complexité triadique, etc ..., soit l'éparpillement et l'écartement (διάστασις) (l'écartèlement ?) ontologiques provoqués par la procession dont on sait qu'elle est également un principe titanesque, *De princ.*, I, 72,1 ; 83,11 ; 83,14–15 ; 163,19 ; 164,25 ; 165,26 ; 169,11 ; 172,2 ; 208,14 ; 212,6 ; 215,21 ; 287,12 ; 288,11 ; 289,22 ; 303,22 ; II, 2,31 R . / I, 108, 6–7 ; 126, 6–7 ; 126, 11–12 ; II, 119,19 ; 121,18 ; 128,10 ; 133,2 ; 194,11 ; 200,21 ; 206,18 ; III, 112,4 ; 113,15 ; 115,21 ; 138,18 ; 170,32 W.-C.

sacrificielle employée pour exprimer le démembrement de Dionysos (Cf. fr. *Oracl. Chald.* 34–36). Or le verbe διασπάω est l'exact synonyme – philosophique – du verbe μερίζω.

Nous voyons maintenant se profiler l'idée de Damaskios concernant le sujet qui nous intéresse plus particulièrement : l'émergence des apories. Il va en effet se servir de ce mythe orphique de Dionysos Zagreus pour prouver (ἄνευ ἀποδείξεων) l'origine intrinsèque, voir congénitale, de notre amour pour la division et qui est responsable de notre échec à concevoir les principes premiers sous le mode unitaire. Notons que le *Péri Archôn* fait de régulières, mais brèves et discrètes allusions à ce mythe central à travers l'adjectif-clef : τιτανικός[73]. Nous retrouvons également l'allusion à ce mythe ou à ce τιτανικὸς πολέμος dans son *Commentaire au Phédon* ainsi qu'antérieurement dans les exégèses de Proklos[74], entre autre dans l'*In Phaidonem* de Proklos malheureusement perdu, mais dont Damaskios fait référence dans son propre *Commentaire au Phédon*.

La conviction de notre philosophe est donc que notre pensée ou intellect reflète ce mythe sanguinaire et il est tout à fait disposé à retrouver dans ce mythe la cause originelle de notre impuissance quasi pathologique à mal penser les principes. Comme le précise S. Rappe d'une manière tout à fait juste « the mythohistory of the cosmos revealed in the Orphic theology contains at its final episode an aetiology for specifically human consciousness, in the rending of Dionysus at the hands of the Titans »[75]. Autrement dit, Damaskios avance l'idée que notre propension à la division est un héritage ancestral qui vient de notre filiation avec la race des Titans et que cet héritage est la cause discrète des apories du *Péri Archôn*. Le fonctionnement de notre pensée porte le sceau de cette prédisposition funeste à la division et au morcellement, au démembrement pourrait-on dire, de l'unité. Dans son élan vers les principes premiers, l'âme humaine réitère chaque fois le geste funeste des Titans qui se traduit pour nous par l'acte de penser les principes, uns et indivis (leur aspect dionysiaque), selon la division. D'une part, notre prédilection et promptitude à diviser (μερίζω) la simplicité imite l'impulsion cruelle des Titans qui déchirent violemment et éparpillent odieusement les fragments du dieu dans le chaudron. Et d'autre part, la déchirure qui se produit en nous (μερίζομαι) ressemble à celle

---

[73] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 44,24 ; 57,23 ; 129,29 ; 214,14 ; 225,25 ; 234,17 ; 235,24 ; 236,4 (Τίτανας) ; 249,2 et 4 ; 274,29 R. / I, 66,19 ; 87, 2–3 ; II, 68,10 ; 204,20 ; III, 10,12 ; 25,15 ; 27,17 ; 28,7 (Τίτανας) ; 50,9 et 12 ; 92,3 W.-C.

[74] Sur l'origine titanesque de l'âme humaine chez Proklos, cf. Velvet Yates (2004), pp. 183–198.

[75] S. Rappe (2000), § 7, p. 143.

subie par l'enfant dieu, c'est-à-dire que nous divisons la part dionysiaque dont nous avons également héritée. Nous tuons ce qui, en nous, pourrait nous permettre de penser d'une manière unitaire. Le mythe orphique nous révèle notre incapacité à penser correctement les principes premiers, uns et simples, ainsi que notre passion destructrice de l'unité.

Le mythe orphique dénonce d'une manière indiscutable pour un philosophe païen ce double mouvement sous forme d'oscillation de la pensée que nous avons expliqué antérieurement, cette propension à diviser la simplicité de l'Un, à fractionner l'Un en le morcelant à l'aide de nos concepts distincts et opposés. En d'autres termes, ce mythe nous met en garde contre le danger le plus funeste qui est celui de projeter notre propre « passion titanesque » *là-bas*, au cœur de la nature inaltérable des principes indéterminés et simples. Damaskios l'exprime clairement en ces termes : τῷ γὰρ ὄντι τοῦτο τιτανικὸν πάσχομεν, καὶ ὅμως τοῦτο τὸ πάθος ἐπὶ τὸ πάντων ἁγιώτατον καὶ παντὸς ὅλου ἀμερέστατον ἀνάγειν ἐπιχειροῦμεν[76]. À chaque fois que nous voulons connaître l'Un, nous faisons immanquablement remonter en lui notre propre dislocation en y projetant la division de nos prédicats et de nos notions.

Selon Damaskios, en effet, le sens profond de ce mythe renvoie à la *Lettre II* de Platon[77] qui dénonce la soumission de l'Un à la question de la talité (τὸ ποιόν) et du quelque chose (τὸ τί). Or cette funeste interrogation le divise au plus haut point : « Sur ce [le Roi des principes ou l'Un] l'âme tient donc le discours que voici : Mais quelle sorte de chose est-ce donc ? Voilà, Fils de Denys et de Dôris, l'interrogation qui est la cause de tous les malheurs, ou plutôt voilà la douleur d'enfantement au sein de l'âme qui se produit au sujet de cette interrogation, et, à moins que celle-ci ne soit délivrée, jamais elle ne pourra atteindre réellement la vérité ». Ici Platon nous met vivement en garde contre ce genre de maux (τὰ κακά) ou de questionnements fallacieux dont le néoplatonicien reconnaît clairement en arrière-fond l'idée sous-jacente de celle de notre mythe : la marque d'une volonté de *détermination* (τὸ ποιόν ; τὸ τί). Damaskios confirme cela également : « C'est pourquoi Platon encore, dans ces *Lettres*, exclut de l'Un la question « quelle sorte de chose est-ce donc ? », et ce qu'il rend responsable de tous les maux, c'est la division de ce qui est propre, selon la qualité et

---

[76] Damaskios, *De princ.*, I, 57, 22–24 R. / I, 87, 2–4 W.-C. : « En effet, c'est là en réalité une passion titanesque, et cependant cette passion nous entreprenons de la faire remonter vers la plus sainte de toutes les choses et ce qui de toute totalité est la plus indivisible ».

[77] Platon, *Lettre II*, 313 *a* 2–6 : τὸ δὴ μετὰ τοῦτο ἡ ψυχή φησίν· ἀλλὰ ποῖόν τι μήν; τοῦτ' ἐστίν, ὦ παῖ Διονυσίου καὶ Δωρίδος, τὸ ἐρώτημα ὃ πάντων αἴτιόν ἐστιν κακῶν, μᾶλλον δ' ἡ περὶ τούτου ὠδὶς ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγιγνομένη, ἣν εἰ μή τις ἐξαιρεθήσεται, τῆς ἀληθείας ὄντως οὐ μή ποτε τύχῃ.

le quelque chose, car c'est là en réalité une passion titanesque dont nous sommes affectés »[78]. Cette interprétation philosophique du mythe orphique rejoint dans une large mesure ce que déclarait déjà Proklos dans son *In Parmenidem* : « Ainsi, comme Platon le dit lui-même dans les *Lettres*, c'est la cause de tous les maux au sein de l'âme, que de chercher la caractéristique du premier et de se tourner vers la connaissance de celui-là par le raisonnement »[79]. Ce dernier, dans son *Commentaire au Cratyle*, a même dépisté, à travers l'étymologie faite par Amélios du nom « Titan », la présence de notre passion titanesque pour la division et la détermination qui en est la sournoise conséquence. C'est dans le préfixe *Ti* du mot (*Ti*tan) que l'œil perspicace du néoplatonicien découvre, comme replié en son sein, la perfide question du « ποιόν τι μήν ; » ou la notion du τι tout court : « ὡς τοῦ μεριστοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ὅλων εἰς τὰ μέρη τὴν ἀρχὴν ἐκ τούτων λαμβανούσης »[80].

L'apport de Damaskios vis-à-vis de son prédécesseur, déjà conscient du risque, est d'avoir fait de cette *passion titanesque* enracinée en nous depuis notre origine l'explication cardinale de l'apparition des apories concernant les principes premiers et de notre échec à les appréhender. Le mythe orphique du démembrement de Dionysos explique pourquoi la division est la loi de notre pensée malgré notre désir d'un. Il explique aussi nos οἰκεῖα πάθη – le terme πάθη sera dans ce contexte proche de celui d'un « pâtir » –

---

78 Damaskios, *De princ.*, I, 57, 20–22 R. / I, 86,22–87,3 W.-C. : καὶ διὰ τοῦτο καὶ ὁ Πλάτων ἐν Ἐπιστολαῖς τὸ ἆ ποιόν τι μήν ; ή, ἀφαιρεῖ αὐτοῦ, καὶ τοῦτο τῶν κακῶν αἰτιᾶται πάντων τὸν τοῦ ἰδίου μερισμόν, κατὰ τὸ ποιὸν καὶ τὸ τί· τῷ γὰρ ὄντι τοῦτο τιτανικὸν πάσχομεν [...]. Voir Platon, Lettre VII, 342 *e*2–343 *a*1 : πρὸς γὰρ τούτοις ταῦτα οὐχ ἧττον ἐπιχειρεῖ τὸ ποῖόν τι περὶ ἕκαστον δηλοῦν ἢ τὸ ὂν ἑκάστου διὰ τὸ τῶν λόγων ἀσθενές et 343 *b*8–*c*1 : ὅτι δυοῖν ὄντοιν, τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ποιοῦ τινος, οὐ τὸ ποιόν τι, τὸ δὲ τί, ζητούσης εἰδέναι τῆς ψυχῆς. Comme le remarque judicieusement J. Combès (1986, I, p. 163, n° 1 de la p. 87) il y a substitution du τι indéterminé au τί interrogatif, ce qui transporte la question du plan de l'essence platonicienne à celui du genre indéterminé des Stoïciens, qui reste encore inadéquate à l'Un.

79 Proklos, *In Parm.*, VI, 1080,37–1081,4 : Οὕτως, ὡς αὐτὸς ἐν' Ἐπιστολαῖς εἴρηκε, τοῦτό ἐστι τὸ πάντων αἴτιον τῇ ψυχῇ κακῶν, τὸ τὴν ἰδιότητα τοῦ πρώτου ζητεῖν καὶ λογισμῷ τὴν ἐκείνου γνῶσιν ἐπιτρέπειν. Sur la question du ποιόν τι μήν ; rapportée par Proklos voir *In Parm.*, 1096, 19–21 : ἐν δ' Ἐπιστολαῖς τὸ πρῶτον τῶν πάντων ᾧ μὴ δεῖ προσάγειν τὸ ποῖόν τι μήν ; 1097, 3–4 : διὰ ταῦτα γὰρ δὴ καὶ ἐν Ἐπιστολαῖς ποῖόν τι μὴν ; *Théol. Plat.*, II 8, 55, 20–22 : Τὸ γὰρ 'Ποῖόν τι μήν'; ἁπάντων αἴτιόν ἐστι κακῶν εἰς τὴν πρωτίστην ἀρχὴν ἀναφερόμενον.

80 Proklos, *In Crat.*, 106, 20–26 : καὶ τάχ' ἂν ὁ Πλάτων ἐν τούτοις τοῦ τῶν Τιτάνων ὀνόματος διττὰς ἐξηγήσεις ἡμῖν ἀρχοειδεῖς παραδίδωσιν, ἃς Ἰάμβλιχός τε καὶ Ἀμέλιος ἀναγέγραφεν· Τιτᾶνας γὰρ ὁ μὲν παρὰ τὸ διατείνειν ἐπὶ πάντα τὰς ἑαυτῶν δυνάμεις, ὁ δὲ παρὰ τό τι ἄτομον κεκλῆσθαί φησιν, ὡς τοῦ μεριστοῦ καὶ τῆς διακρίσεως τῶν ὅλων εἰς τὰ μέρη τὴν ἀρχὴν ἐκ τούτων λαμβανούσης. Voir aussi Damaskios, *In Phaed.*, I, 4, 6–7 : ἐπεὶ καὶ ὁ Διόνυσος ἐν μὲν τῷ θρόνῳ τοῦ Διὸς ἀμέριστος [...] εἰς τοὺς Τιτᾶνας μερι [...]. Voir également Olympiodore, *In Phaed.*, 1, § 5, 11–12 : καὶ ὑπὸ τῶν Τιτάνων σπαράττεται, τοῦ 'τὶ' μερικὸν δηλοῦντος.

qui sont en quelque sorte le miroir où se reflète notre pensée déchirée et morcelée par les Titans, représentant ainsi l'*affection douloureuse* d'une pensée victime de sa propre prédisposition à la division, division qui transparaît sur le plan linguistique avec la question du τι et du ποιόν. L'erreur funeste et radicale est donc là encore de faire remonter cette obnubilation du τι – du *quelque chose de déterminé* – à la place de l'indétermination des principes. Le double mouvement de l'âme exprime un tiraillement entre l'appel et le désir dionysiaque, i.e. vers l'un et souhaitant l'unité, et celui de la passion titanesque, i.e. vers le pire, la différenciation et le morcellement.

Cette dislocation (διασπασμός) provoquée par le principe titanesque qui est en nous, nous empêche de connaître l'Un, car la raison morcelée (ὁ μεριστὸς λόγος) risque sans cesse (ἀεὶ) de démembrer l'Un dans le multiple (διασπάσαι τὸ ἓν εἰς πολλά)[81]. Le double mouvement de l'âme (amphibologie), issu des cendres des Titans et des restes de Dionysos, fait qu'elle se déchire elle-même dans des conflits indomptables et sans fin que l'on appelle apories, entrainant la confusion (σύγχυσις) intégrale de la pensée elle-même. En effet, Damaskios résume en une phrase l'erreur la plus grave que nous commettons, parce qu'elle est cause de toutes, à savoir que : « si nous entendons le mot « autre », nos pensées se hâtent de conclure tout de suite à une complète rupture, et si nous entendons le mot « même », de conclure à une complète confusion (ἐὰν μὲν 'ἕτερον' ἀκούσωμεν, εἰς παντελῆ διασπασμόν, ἐὰν δὲ 'ταὐτόν', εἰς παντελῆ σύγχυσιν) »[82].

2.2. *La position médiane de l'âme*

Sous la plume des néoplatoniciens orientaux comme Proklos, l'âme est personnifiée sous les traits de la déesse Hécate[83]. Cette déesse est représentée avec « bouches, faces et visages de chaque côté », dénonçant une portée métaphysique que résume bien H. Lewy : « This the Theurgists most probably interpreted (as did Proclus) with reference to the double orientation of the Cosmic Soul : toward the intelligible world, from the Intellect of which she is « illuminated » ; and towards the sensible world, to which she transmits her « light » »[84].

---

[81] Damaskios, *De princ.*, I, 83, 14–15 R. / I, 126, 11–12 W.-C.

[82] Damaskios, *De princ.*, I, 212, 5–7 R. / II, 200,21–201,1 W.-C. : ἐὰν μὲν 'ἕτερον' ἀκούσωμεν, εἰς παντελῆ διασπασμόν, ἐὰν δὲ 'ταὐτόν', εἰς παντελῆ σύγχυσιν.

[83] Proklos, *In Tim.*, II, 127,26–132,3 où l'âme est décrite comme médiété et ἀμφιφαὴς καὶ ἀμφιπρόσωπος οὖσα. Voir également, *Oracles Chaldaïques*, p. 30 n. 1 Kroll (= H. Lewy, 1978, p. 93 n. 1 ; § 189 des Places).

[84] H. Lewy (1978), p. 355.

Or le *skopos* de la troisième hypothèse du *Parménide* est pour Damaskios l'existence et la manifestation de ce double mouvement de l'âme, aussi bien cosmique que particulière. Les symboles mythologiques corroborent la position *médiane* de l'âme au sein de la procession. En effet, Damaskios nous dévoile qu'il existe un lien étroit entre notre incapacité cognitive et conceptuelle des principes et notre position sur l'échelle hiérarchique des étants. Si la division conceptuelle, qui est la manifestation de la dualité au sein de la pensée, est inscrite en nous, c'est parce que l'âme humaine est un milieu, un μέσον, entre l'*Un* et les *Autres*, comme il est dit dans le *commentaire au Parménide* : Μήποτε οὖν ἄμεινον λέγειν ὅτι ἡ μερικὴ ψυχὴ μέση οὖσα τοῦ τε ἑνὸς καὶ τῶν ἄλλων κατ' αὐτὴν τὴν μεσότητα τῆς φύσεως, ἕν τέ ἐστι καὶ οὐχ ἕν[85]. Et notre âme peut s'orienter, du fait de cette médiété, soit vers le lieu de l'Intelligible, soit vers le Sensible. Damaskios veut ainsi montrer que la position centrale de l'âme au sein de la hiérarchie des réalités qui ont procédé est au fondement même de la dualité psychique. Et le pas est franchi pour pouvoir montrer que cette position médiane, symbolisée par la double-face d'Hécate regardant dans deux directions opposées est également la conséquence de l'apparition des apories du *Péri Archôn*.

Damaskios explique en effet que l'âme est un assemblage d'oppositions bien ancrées : « un et non-un », « plusieurs et non plusieurs », « tout et non-tout », « parties et non-parties », « identique et différente », « ni identique ni différente », et ainsi de toutes les oppositions[86]. Or ce qui est *un* est analogue à l'indivisible (τῷ ἀμερίστῳ), et ce qui est *non-un* au divisible (τῷ μεριστῷ). Par conséquent, Damaskios en déduit que la forme de notre âme (τὸ τῆς ψυχῆς εἶδος) est μεριστόν et ἀμέριστον[87] et que l'âme particulière (ἡ ψυχὴ μεριχῆ) est « au plus haut degré la contradistinction du divisible et de l'indivisible (μάλιστα διαφαίνεσθαι τοῦ μεριστοῦ καὶ ἀμερίστου τὴν ἀντιδιαίρεσιν) »[88]. Cette médiété (μεσότης) fait de l'âme le point de synergie de toutes les oppositions, mais également le point d'où émergent et se démarquent les deux mouvements contraires, l'un vers le divisible et l'autre vers l'indivisible. Ce qu'est dépeinte ici, avec certes plus de crudité sous le

---

[85] Damaskios, *In Parm.*, II, 248, 20–21 R. / IV, 5,19–6,1 W.-C. : « Peut-être est-il donc préférable de dire que l'âme particulière, étant intermédiaire entre l'un et les autres, précisément à cause de la médiété même de sa nature, est un et non-un ». Cf. également Proklos, *Él. Théol.*, § 190 : Πᾶσα ψυχὴ μέση τῶν ἀμερίστων ἐστὶ καὶ τῶν περὶ τοῖς σώμασι μεριστῶν et § 197. Également le court traité de Plotin, *Enn.*, IV 1 [21].

[86] Damaskios, *In Parm.*, II, 248,26–249,1 R. / IV, 6, 8–11 W.-C., en référence au *Parménide*, 155 *e* 5–8. Également Proklos, *In Tim.*, II, 147–153 ; 179–181.

[87] Cf. *Tim.*, 35 *a* 1–4 ; Proklos, *In Tim.*, II, 147,23–153,15 et *Él. Théol.*, § 190 et Plotin, *Enn.*, IV 2 [4], § 1–§ 2.

[88] Damaskios, *In Parm.*, II, 249, 10–11 R. / IV, 6,24–7,1 W.-C.

mode fictionnel du mythe orphique de Dionysos-Zagreus, est la position et l'action de l'âme au sein de la procession. Il décrit la particularité qu'a l'homme à rechercher sincèrement l'unité en s'élançant courageusement vers l'Un et, d'autre part, à tomber vers la pluralité en s'orientant vers la distinction et la détermination toujours plus grande, jusqu'à déchirer l'unité. D'une manière générale, toute âme, hypostatiquement *troisième un*, est un centre d'où jaillissent deux directions opposées, vers le meilleur et vers le pire.

En résumé, les apories sont le reflet sur le plan dialectique de cette position ontologique singulière de l'âme humaine au cœur de la procession. L'origine des apories coïncide donc avec cette *originalité titanesque* de l'âme particulière et retranscrite sous la forme d'une nature *amphibie*: Ἀλλ' ὥσπερ ἐν τοῖς εἰς Τίμαιον τὸ μεριστὸν ὁμοῦ καὶ ἀμέριστον, ὡς μίαν φύσιν ἀμφίβιον θεωρεῖν[89]. Ce double mouvement que les premières apories ont mis en évidence caractérise la dualité dynamique de l'âme qui vient de ce qu'elle se trouve à égale «distance» entre ce qui est *un* et ce qui est *multiplicité*, provoquant un tiraillement incessant entre ces deux directions opposées.

Nous retrouvons également cette dualité inhérente à la nature de l'âme en arrière-fond d'un autre «évènement» ontologique, celui de la double circulation de l'âme qui parcourt le *Cercle du Même* vers les hauteurs intelligibles et indivisibles, et le *Cercle de l'Autre* vers la génération et la division de plus en plus grande. Cette double *révolution* revendique là aussi la présence de la dualité psychique, mais selon l'aspect typique de son automotricité: «De plus, en tant qu'elle est toujours automotrice, l'âme se déplace en haut et en bas grâce à son pouvoir automoteur; elle meut et se meut par essence, sans perdre son identité»[90].

Le symbolisme de Dionysos démembré se fait écho de cette conception des deux révolutions psychiques. En effet, le mythe raconte que Zeus a précipité les Titans dans le fond des Enfers ou du Tartare[91], mais également que le cœur intact de Dionysos fut rapporté par Athéna auprès de Zeus[92], c'est-à-dire vers l'Olympe[93]. Or, aux dires de Proklos, les orphiques considèrent que

---

[89] Damaskios, *In Parm.*, II, 251, 22–23 R. / IV, 10,23–11,1 W.-C.: Ἀλλ'ὥσπερ ἐν τοῖς εἰς Τίμαιον τὸ μεριστὸν ὁμοῦ καὶ ἀμέριστον, ὡς μίαν φύσιν ἀμφίβιον θεωρεῖν.

[90] Damaskios, *In Parm.*, II, 254, 1–3 R. / IV, 14, 20–22 W.-C.: Ἔτι δὲ ᾗ αὐτοκίνητος ἀεί ἐστιν τῷ αὐτοκινήτῳ χρωμένη, ἄνω καὶ κάτω μεθίσταται· κατ' οὐσίαν ἄρα, τὸ γὰρ αὐτοκίνητον κατ' οὐσίαν κινεῖ καὶ κινεῖται τὸ αὐτό.

[91] Proklos, *In Tim.*, I, 173, 1–8; Hésiode, *Théog.*, 517 ss et 729 ss.

[92] *Fr. Orph.*, 210 *a*.

[93] *Fr. Orph.*, 122; Damaskios, *In Parm.*, II, 254,11 R. / IV, 15, 11–12 W.-C.

le cœur sauvé représente l'Intellect, le nommant par conséquent « étance indivise de Dionysos (τὸν μὲν δὴ νοῦν ἀμέριστον οὐσίαν τοῦ Διονύσου καλεῖ) »[94]. Par contre, le corps du Dieu, lui, fut sectionné en sept parts. Dans ce dernier cas, la dissection symbolise, d'une part, l'extension universelle de l'âme : καὶ τάχα ἂν τὸ διὰ παντὸς τοῦ κόσμου τεταμένην εἶναι τὴν ψυχὴν τοῦ Τιτανικοῦ μερισμοῦ τοὺς 'Ορφικοὺς ἀναμιμνήσκοι, δ' ὃν οὐ μόνον ἡ ψυχὴ περικαλύπτει τὸ πᾶν, ἀλλὰ καὶ τέταται δ' αὐτοῦ παντός[95], et d'autre part, sa chute totale, sa séparation radicale d'avec l'Origine[96].

Or, comme nous l'avons décrit, les hommes sont nés des cendres des Titans foudroyés par Zeus auxquelles les restes de Dionysos furent mêlés. La chute de l'âme au sein de la génération, que semble symboliser ici l'éparpillement *universel* de Dionysos à travers la précipitation des Géants vers l'Hadès, exprime par le mythe notre mouvement selon le *Cercle de l'Autre*, donc notre passion pour le multiple et la détermination, le « τι ». Mais il faut aussi admettre que quelque chose de dionysiaque et de divin est resté dans l'âme et l'habite encore après sa chute. Ce point est capital, car il symbolise *à contrario* le *Cercle du Même*[97] et notre *désir* insatiable de l'Un ou de conversion vers les principes premiers. Ce double mouvement de l'âme soulève en filigrane la question de la liberté et du choix de l'âme quant à l'aporie. Pourrait-on éviter les apories ? Résultent-elles d'un mauvais choix de la part de l'âme ? Ou bien sont-elles les conséquences d'une contrainte liée à l'essence même de l'âme ? L'âme pourrait-elle se libérer de sa passion titanesque[98] ? Ou l'âme est-elle condamnée à diviser, quel que soit son désir d'un ?

---

94 Proklos, *In Tim.*, II, 146, 3–4.

95 Proklos, *In Tim.*, II, 146, 14–18. : « Et peut-être le fait que l'Âme soit étendue à travers tout le Monde rappelle-t-il aux Orphiques le démembrement dû aux Titans, par lequel l'Âme non seulement enveloppe l'Univers, mais s'étend aussi à travers tout l'Univers ».

96 Il nous semble que le mythe orphique de Dionysos agit comme une « preuve » révélée au hiérophante averti et initié de la chute totale de l'âme dans la génération ; conception antiplotinienne déjà confortée philosophiquement par l'analyse d'un passage du *Timée*, 36 *c-e*, où Platon déclare que l'âme suit la double révolution des cercles du Même et de l'Autre en demeurant *indivis*. Pour Damaskios l'étance de l'âme descend intégralement dans la génération. Il rappelle que l'âme est une intégralité qu'on ne peut disloquer, voir Damaskios, *In Parm.*, II, 254, 3–19 R. / IV, 15, 1–23 W.-C.

97 Damaskios, *In Parm.*, II, 250, 17–20 R. / IV, 9, 1–4 W.-C. : Καὶ γὰρ οἱ ἱερατικοί, καὶ οἱ θεόλογοι ὁμολογοῦσιν ὡς τὰ αὐτὰ πάσχει τοῖς θεοῖς ἡ ἡμετέρα ψυχή, ἀνιοῦσα καὶ κατιοῦσα, ἀποθνήσκουσά τε καὶ ἀναβιωσκομένη, καθόσον ἀπὸ τῶν τοιούτων παράγεται θεῶν.

98 C'est une aporie soulevée dans l'*In Parm.*, II, 254, 22–25 R. / IV, 16, 3–8 W.-C. : ἕτερον δέ, πῶς αὐτοκίνητος ἡ ψυχὴ οὖσα οὐχ ὅσον ἐστὶν ἀεί ἐστιν κατ' οὐσίαν οἷον εἰ ἡνωμένη κατὰ τὸ αὐτοκίνητον, ἀεὶ ἡνωμένη· εἰ διακεκριμένη, ἀεὶ καὶ τοῦτο· εἰ δ' ὁμοῦ ἀμφότερα ὥς τι μέσον, καὶ τοῦτο ἀεί, πῶς οὖν ἀλλοιοῦται παρὰ μέρος ᾗ γε οὐσία.

La position médiane de l'âme au sein de la procession lui impose effectivement ce double mouvement de pensée, vers le multiple ou vers l'unité, mouvement enraciné en elle. Mais d'un autre côté, une possibilité de choix (προαιρέσις) appartient bien à l'âme automotrice[99]. Même plus, car l'âme a le devoir de se mouvoir vers le meilleur, même si elle *peut* se mouvoir vers le pire. « Elle est un automoteur qui par nature (πεφυκὸς) peut se tendre lui-même et se relâcher en vue de la concentration ou la division (πρὸς σύγκρισιν καὶ διάκρισιν), c'est-à-dire pouvant s'approcher lui-même de la lumière divine pour parfaire son essence (car en cette lumière son essence s'unifie), ou bien inversement s'éloigner de cette lumière »[100]. Par ce mouvement d'approche ou d'éloignement, l'âme se modifie elle-même selon le meilleur ou selon le pire[101]. Par conséquent, au contact des réalités supérieures, l'étance de l'âme gagne en perfection, mais, au contact des réalités inférieures, elle perd en perfection ; son essence est modifiée par ses actes[102], même si l'âme garde toujours la même forme. Lorsque son caractère divisible l'emporte, elle s'éloigne de l'essence divine et une, et inversement, quand l'indivisible l'emporte, elle s'en approche.

Les apories résulteraient du conflit entre une libre volonté d'aller vers le meilleur, mue par un désir violent des principes (effet de leur « trace » en nous), et une incapacité héritée à réaliser ce désir. L'aporie signale notre inaptitude à pouvoir satisfaire notre désir des principes. Or, ce qu'il faut comprendre est que même si cette trahison du désir est certes due à notre impulsion congénitale à la détermination, elle est aussi due à la méconnaissance de nos mécanismes psychiques et noétiques. La récidive aporétique ne vient-elle pas justement de notre ignorance obstinée des lois qui gouvernent notre pensée ? Cette ignorance de la nature titanesque de nos facultés cognitives et conceptuelles fait inlassablement ressurgir les mêmes apories ainsi que de nouvelles. Et à la suite de cela, nous ne cessons de réitérer de notre impulsion funeste ou notre manie dangereuse (τὰ κακά) à vouloir imposer la détermination (τὸ ποιόν; τὸ τί) sur ce qui est indéterminé, et cela de manière non consciente. L'ignorance de notre dualité intrinsèque héritée des Titans et de notre place médiane sur la procession fait que dans notre volonté de rejoindre les principes premiers nous leur imposons naïvement et à notre insu nos conceptions déterminées,

---

99 Damaskios, *In Parm.*, II, 256, 4–5 R. / IV, 18, 16–17 W.-C.

100 Damaskios, *In Parm.*, II, 256, 8–10 R. / IV, 18, 20–24 W.-C.

101 Damaskios, *In Parm.*, II, 255,31–256,1 R. / IV, 18, 10–12 W.-C.

102 Sur la conception très originale et innovante du changement de l'essence de l'âme et non point seulement de ses actes, comme le pense Proklos, cf. le livre de C. Steel (1978).

tiraillées et totalement inadaptées. Nous raisonnons sur eux d'une manière titanesque sans même nous en rendre compte et nous nous condamnons à l'échec cinglant.

Les apories, loin de nous terrasser gratuitement, doivent provoquer une réaction saine, celle d'une analyse approfondie et lucide de notre échec afin de nous inciter et nous orienter vers un dépassement utile et adéquat de la situation tragique dans laquelle est enlisée notre âme en quête des principes. Par leur présence douloureuse, nous pouvons prendre conscience de notre nature soumise à la dualité (division titanesque, double mouvement, hypostase une et non-une) afin de comprendre et de pouvoir si possible éviter le danger. On voit donc ici le rôle positif de l'aporie qui est de provoquer une prise de conscience salutaire, étayée par les mythes. Au bout du compte, elles permettent à notre pensée de se purifier[103] afin de dépasser sa propension à la division.

3. La tyrannie de la temporalité

Comme le fait remarquer J. Combès, l'âme humaine est « soumise au détour temporel dans sa procession et dans sa conversion »[104]. Toutefois, Proklos imputait l'intemporalité à l'essence de l'âme, mais attribuait la temporalité à son activité[105]. Du point de vue de son activité, l'âme particulière est intermédiaire (μεταξύ) entre ce qui est tout entier plongé dans l'éternité et ce qui est totalement embourbé dans le temps.

Par contre, Damaskios[106] sera plus radical que son prédécesseur, puisqu'il montrera dans son *Commentaire au Philèbe* ainsi que dans son *Commentaire au Parménide* que l'âme *en son essence même* est changeante, donc soumise à la temporalité[107]. L'âme damaskienne participe au temps d'une manière

[103] Damaskios, *De princ.*, I, 99,21 ; 180,11 ; 275,8–276,25 R. / II, 22,24 ; I, 121,13 ; III, 92,14–95,10 W.-C.

[104] J. Combès (1975/1996), p. 79.

[105] Ce passage fait référence aux § 106 et 192 des *Éléments de théologie* de Proklos.

[106] Damaskios, *In Parm.*, II, 251, 19–28 R. / IV, 10,19–11,8 W.-C. et II, 252,7 ss R. / IV, 11,20 ss W.-C.

[107] Si la nature de l'âme est toujours immuable, elle est néanmoins temporelle et non plus éternelle, puisqu'elle a un commencement, cf. Damaskios, *De princ.*, III, 200 W.-C. note 2 et l'*In Parm.*, IV, 12 n. 2 et Carlos Steel (1978), § 5, pp. 93–98. Cf. également, J. Combès (1987/1996), pp. 264–267. Notons que cette thèse singulière a servi de preuve à J. Combès pour établir la chronologie des œuvres centrales de Damaskios. En effet, il remarque que cette thèse révolutionnaire et audacieuse du changement de l'étance est déjà esquissée, même si cela reste encore très timide, dans le *Péri Archôn* (I, 265, 8–18 R. / III, 75,19–76,12 W.-C.), alors qu'elle semble pleinement établie dans l'*In Tim.*, *via* le témoignage de l'*In*

plus catégorique que ne le pensait Proklos. En effet, l'âme particulière participe au temps non pas d'une manière accidentelle, mais également d'une manière *essentielle*, et donc l'*ousia* psychique est susceptible de se modifier. Elle peut en effet *devenir* meilleure sous la fréquentation de l'Un et pire sous celle du Multiple. Il s'agit donc d'une critique avouée, et qui ne manque pas d'audace, de la conception de Proklos d'une âme d'un côté, entièrement substance éternelle et de l'autre, entièrement liée à l'activité séquentielle et temporelle[108].

Sans entrer dans le débat épineux d'une participation au temps de l'essence de l'âme humaine – qui n'est pas clairement débattue dans le *Péri Archôn* – disons globalement que Damaskios démontrera dans son *Commentaire au Parménide*, et contre Proklos, qu'il y a en fait un risque à scinder l'âme particulière en deux moitiés, l'une temporelle et l'autre intemporelle, une âme jugée pourtant insécable en son intégralité. Ce serait segmenter l'âme en un composé « substance (par son essence immuable) – génération (par son activité) », ce qui est impensable. Damaskios veut au contraire défendre l'intégralité et l'unité hypostatique de l'âme. Même si l'âme se dualise dans son activité mentale, elle reste âme toujours intégrale (ὅλη γὰρ δι' ὅλης ἡ ψυχὴ τοιαύτη)[109] en tant qu'*un* de la troisième hypothèse du *Parménide*.

Parm., qui développe complètement cette thèse (II, 252, 11–12R./IV, 12, 2–4 W.-C.). Il est dit effectivement dans l'*In Parm.*: « Quant à nous, dans le commentaire du *Timée*, nous avons démontré que l'âme, dans son entièreté, est à la fois engendrée et inengendrée selon son étance […] ». Ceci suffit à J. Combès pour en tirer les conclusions d'une antériorité du *Péri Archôn* par rapport à l'*In Parm.*, l'*In Tim.*, ayant été composé entre ces deux œuvres (J. Combès, *De princ.*, III, 199–200, note 2 de la page 76). En effet, Damaskios écrit dans l'*In Parm.*, II, 252, 27–28 R./IV, 13, 1–2 W.-C., que « peut-être devons-nous avoir l'audace d'exprimer maintenant cette pensée que nous nous portons en gestation depuis longtemps : peut-être y a-t-il un certain changement de notre étance ». Cette « gestation » semble à notre avis faire écho aux allusions du *Péri Archôn*. Damaskios semble déjà avoir admis, lors de la rédaction du *Péri Archôn*, cette étrange doctrine, en la maintenant toutefois sous le « sceau du secret » et en ne la développant pas. Peut-être parce que le sujet du *Péri Archôn* ne s'y prête pas ? Bien que dans son traité, il semble mentionner encore la doctrine de Proklos, quelques lignes plus bas, il tient à préciser que les vérités à propos de l'âme « seront démontrées par nous avec plus de précisions dans d'autres endroits » (*De princ.*, I, 265,19 R./III, 76, 13–14 W.-C.). On peut supposer que *l'In Tim*, était mieux adapté pour développer la conviction profonde de Damaskios sur la nature de la substance psychique et sa relation avec la temporalité. Cela prouve seulement que *l'In Tim.* expose cette doctrine, ce que n'a pas fait le *Péri Archôn* peut-être pour des raisons purement thématiques.

[108] Concernant la critique proclienne, cf. *De princ.*, I, 23, 9–14 R./I, 34, 1–8 et I, 40, 20–22 R./59, 20–23 W.-C.

[109] Damaskios, *In Parm.*, II, 251, 25–26 R./IV, 11, 4–5 W.-C.

Mais ce qui importe ici est de voir que Damaskios admet – comme Proklos – dans son *Commentaire* que l'activité de l'âme *participe* effectivement et indéniablement au temps. Aussi nous pensons que la démonstration donnée dans le *Commentaire au Parménide* peut être raccrochée aux arguments que nous avons vus dans le *Péri Archôn* concernant la dualité de l'âme humaine et l'amphibologie, dont nous avons déjà parlé, à savoir cette double orientation vers l'unité (le meilleur) et vers la pluralité (le pire). Cet ensemble, *Commentaire au Parménide* et *Péri Archôn*, peut nous permettre de comprendre que les apories sont en quelque sorte la signature de la participation de l'âme humaine à la temporalité.

Il est important de comprendre que les conclusions se rapportant à l'âme particulière expliquent l'*un* humain (τὸ ἀνθρώπειον ἕν)[110], *un* qui descend dans le gouffre du devenir[111]. Or à la différence de l'*un* divin, le temps n'y est pas tout entier simultané, mais sans cesse différent[112]. Certes dans les âmes supérieures coexistent simultanément les prédicats opposés[113], mais en notre âme repose le tout dernier degré de la division des prédicats (ἐν ἡμῖν δὲ διὰ τὸν ἔσχατον μερισμὸν) où le schème de la succession temporelle est le plus apparent. Au contraire de l'âme universelle du *Timée* qui ramasse le divisible et l'indivisible sans succession, « l'âme humaine ne peut penser la distinction des genres qu'en la déployant dans le cours du temps sous des points de vue alternés. L'âme pense successivement les diverses notions en couple d'opposés dans la simplicité même de son hypostase. C'est ce qu'exprime Damaskios en disant qu'il faut « regarder à la fois le morcellement et le non-morcellement comme une seule nature amphibie »[114] ou encore voir que « cette dualité aussi se trouve dans une hypostase simple »[115]. Elle est soumise au régime de la division progressive »[116]. Donc par sa participation à la temporalité, la pensée humaine s'écoule dans le temps et se déploie dans une succession de concepts. Cette participation est celle de l'activité notre âme au *temps successif*, qui s'exprime en nous

110 Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 252, 24–25 R. / IV, 12, 20–21 W.-C. Voir l'article de J. Combès (1987/1996), pp. 191–197.

111 Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 247,10 R. / IV, 3, 9–10 W.-C.

112 Damaskios, *In Parm.*, II, 252, 25–27 R. / IV, 12, 22–24 W.-C. : ἐπεὶ οὐδὲ ὁμοῦ πᾶς ὁ χρόνος ἐν τούτῳ, ὡς ἐν τῷ θείῳ ἑνί τῳ, ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος ὁ χρόνος, ὡς Παρμενίδης βούλεται.

113 Damaskios, *In Parm.*, II, 251, 9–14 R. / IV, 10, 5–12 W.-C.

114 Damaskios, *In Parm.*, II, 251, 22–23 R. / IV, 10,23–11,1 W.-C. : 'Ἀλλ' ὥσπερ ἐν τοῖς εἰς Τίμαιον τὸ μεριστὸν ὁμοῦ καὶ ἀμέριστον, ὡς μίαν φύσιν ἀμφίβιον θεωρεῖν.

115 Damaskios, *In Parm.*, II, 251, 27–28 R. / IV, 11, 7–8 W.-C. : ὅμως δὲ τῇ ἰδιότητι διπλοῦν ἕκαστον, ἀλλ' ἐν ἁπλῇ ὑποστάσει καὶ τὸ διπλοῦν.

116 J. Combès, *Damascius, lecteur du Parménide* (1996), pp. 75–76.

par ce qu'on appelle la « non-simultanéité des prédicats opposés », un processus rationnel qui est celui d'une *juxtaposition* de prédicats opposés.

En effet, les couples de prédicats opposés (un *vs*. non-un ; plusieurs *vs*. non-plusieurs ; temporelle *vs*. intemporelle, etc., ...) qui, dans la simplicité de l'hypostase psychique sont encore repliés en eux-mêmes, actualisent leur opposition par la participation de l'âme au temps. C'est-à-dire que l'âme agit ou pense selon l'extension temporelle qui déplie ces oppositions dans une juxtaposition véritable et effective[117], que l'on retrouve dans le discours sous la forme des apories. Ce jeu entre ce qui est « encore replié dans la simplicité » et le déploiement actualisé dans la succession temporelle est remarquablement rendu par l'utilisation régulière du terme ἤδη et de la négation des adverbes temporels ὁμοῦ / ἅμα.

Le terme ἤδη signifie la préexistence d'une réalité comme repliée sur elle-même. Comme le précise M.-C. Galpérine, cet adverbe exprime « l'antériorité pure de ce qui, avant toutes choses (πρὸ πάντων), est *déjà là* »[118]. Ce qui signifie que l'âme porte *déjà* en elle, en son essence, c'est-à-dire sous sa forme une, l'opposition des notions, mais de façon encore rétractée. Donc la dualité est potentiellement présente sans être encore active. Toutefois, la participation de l'âme à la temporalité déploiera en elle la succession temporelle et mettra en branle la dualité. Concrètement, l'âme qui participe au temps par son activité intellectuelle actualise à travers la succession temporelle tous les couples d'opposés qui la définissent (étant-non-étant, une-plusieurs, naître-périr, s'associer-se dissocier, semblable-dissemblable, même-autre, etc.) qu'elle reçoit de sa participation aux différents dieux : subcélestes, célestes, intellectifs, intelligibles-intellectifs, intelligibles[119].

Preuve en est que la soumission au temps de notre processus intellectuel se traduit dans le texte du *Péri Archôn* par la négation insistante des adverbes de simultanéité ὁμοῦ / ἅμα dès qu'il s'agit de décrire notre impuissance à penser la *coïncidence* instantanée des prédicats et des notions à propos des principes premiers. Tant que nous demeurons attachés à la rationalité et à la discursivité, nous sommes incapables de concevoir l'Un pur sous forme d'un *concept unique* ou de les subsumer sous un *nom unique*[120],

---

117 Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 251,29–252,6 R. / IV, 11, 9–19 W.-C.
118 M.-C. Galpérine (1980), pp. 327 ss.
119 Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 260, 1–30 R. / IV, 25,1–26,20 W.-C.
120 Damaskios, *De princ.*, I, 302, 17–18 R. / III, 137, 2–4 W.-C. : Ἓν γὰρ οὐδὲν ὄνομα ἀρέσκει πρὸς τὴν ἐκείνων δήλωσιν, ὡς διεμαρτυρούμεθα πολλάκις. La méthode de la contraction et de la simplification, qui en quelque sorte purifie l'instinct de division de notre pensée, réalise une contraction indifférenciée de tous nos concepts en un métaconcept par lequel

ce qui supposerait de soustraire notre pensée au mouvement de la succession temporelle inscrite dès l'origine au sein de l'âme. Comme le dit Damaskios, nous n'avons « ni nom ni concept nettement articulé, à cause de la grande division de notre pensée ; car il faudrait contracter ensemble tous nos concepts en un seul métaconcept qui soit l'unique sommet de tous les concepts »[121]. Notre incapacité à concevoir les principes premiers *à la fois* dans leur pure simplicité et dans leur universalité la plus extensive vient de notre *participation à la succession temporelle*. L'âme rationnelle « ne projette pas simultanément tous ses actes »[122], mais manifeste à travers ses actes intellectuels le plus haut degré de la division et de la contradistinction. Tous les concepts et prédicats surgissent dans l'âme, non d'une façon simultanée (οὐχ ὁμοῦ) et contractée, mais selon la division temporelle (ἀλλὰ παρὰ μέρος) en une alternance consignée dans le temps et que traduit le balancement syntaxique : ἐν ἄλλῳ μὲν χρόνῳ … ἐν ἄλλῳ δὲ χρόνῳ[123]. Ceci renvoie très précisément aux expressions « ποτέ … ποτέ … » (155 *e*7) et « ἐν ἄλλῳ ἄρα χρόνῳ … ἐν ἄλλῳ οὐ … » (155 *e*10) du *Parménide* qui marquent la division temporelle et de tous les prédicats opposés de l'*un* de la troisième hypothèse déployée dans le temps[124]. D'un point de vue concret, à chaque fois que nous voulons penser une réalité, notre faculté rationnelle oscille sans cesse entre deux profils vectoriels : *un vs. multiple*.

---

la coïncidence des opposés peut se manifester en nous. Cela signifie que cette analyse résolutive peut arriver à suspendre la succession temporelle des notions, en une évidence *soudaine*, nous permettant d'entr'apercevoir l'Unifié. Toutefois, cette évidence soudaine est brève, car tout métaconcept appartient encore à l'ordre conceptuel. L'Analyse ne peut « effacer » *absolument* la division, seulement la réduire au maximum. Or le paradoxe de la quête des principes exige que l'on abandonne toute rationalité et discursivité, donc *tout* concept, pour atteindre l'Un. Cela signifie aussi que le métaconcept ne peut que nous *orienter de loin* vers la nature non duale des principes premiers.

121 Damaskios, *De princ.*, I, 230, 15–20 R./III, 18, 20–27 W.-C. : προσχρώμεθα δὲ τοῖς τῶν διωρισμένων ὀνόμασιν ἢ καθ' αὑτὰ ἢ κατὰ συμπλοκήν, ἐνδείξασθαί τι βουλόμενοι περὶ τῶν πάντῃ ἀδιορίστων, ὧν οὔτε νόημα οὔτε ὄνομα διηρθρωμένον ἔχομεν διὰ τὸν πολὺν μερισμὸν τῆς ἡμετέρας διανοήσεως· δεῖ γὰρ πάντα ὁμοῦ συνελεῖν τὰ νοήματα ἡμῶν εἰς ἓν μετανόημα, τὴν μίαν πάντων νοημάτων κορυφήν, εἰ μέλλοιμέν τινος ἴχνους ἐπιλαβέσθαι τῆς συνῃρημένης ἐκείνης φύσεως.

122 Damaskios, *De princ.*, I, 23, 6–7 R. / I, 33,22 W.-C.

123 Damaskios, *In Parm.*, II, 249, 11–13 R. / IV, 7, 1–3 W.-C. : ἅτε οὐχ ὁμοῦ ἐν ταύτῃ φαινομένων, ἀλλὰ παρὰ μέρος, καὶ ἐν ἄλλῳ μὲν χρόνῳ τοῦ ἀμερίστου κρατοῦντος, ἐν ἄλλῳ δὲ τοῦ μεριστοῦ, ὡς ἀποδείκνυσιν ὁ Παρμενίδης : « […] en tant qu'ils apparaissent en elle non de façon simultanée, mais alternée, et que tantôt domine l'indivisible, et tantôt le divisible, comme le *Parménide* le démontre ».

124 Ceci est conforme à ce que dit *Parménide*, 155 *e* 10–11 : Ἐν ἄλλῳ ἄρα χρόνῳ μετέχει καὶ ἐν ἄλλῳ οὐ μετέχει οὕτω γὰρ ἂν μόνως τοῦ αὐτοῦ μετέχοι τε καὶ οὐ μετέχοι, et aussi en 156 *a* 1–2 : Οὐκοῦν ἔστι καὶ οὗτος χρόνος, ὅτε μεταλαμβάνει τοῦ εἶναι καὶ ὅτε ἀπαλλάττεται αὐτοῦ ; ἢ πῶς οἷόν τε ἔσται.

Comment alors concilier unité et distinction ? Voilà ce qui embarrasse la pensée, et ce à quoi le *Péri Archôn* tente de répondre. L'utilisation de l'expression « *chaque fois* » est volontaire et est très significative de ce processus séquentiel, au point qu'il est préférable d'insister dans certains passages sur la traduction du ἐὰν : « Chaque fois que nous concevons toutes choses ensemble, nous faisons disparaître l'un et le simple (ἐὰν δὲ πάντα ὁμοῦ ἐννοήσωμεν, ἀφανίζομεν τὸ ἓν καὶ ἁπλοῦν) »[125]. Nous n'arrivons pas à rationaliser la coïncidence des opposés, puisque notre participation au temps impose sa discrimination sur chaque niveau conceptuel, des formes jusqu'à l'Un[126]. En effet, nous n'arrivons même pas à penser chaque forme en même temps (ὁμοῦ) une et plusieurs[127]. Il faudrait dans l'idéal concevoir les principes premiers comme englobant toutes les choses en eux-mêmes et *en même temps* (ὥστε ἅμα πάντα ταῦτα ἐν ἐκείνῳ ῥητέον) et non isolément et distinctement en soi (καὶ αὖ οὐδὲν μόνον καθ' αὑτὸ διωρισμένον)[128]. Tout principe devrait se concevoir d'une manière indifférenciée, or dans l'âme humaine les prédicats et les notions n'apparaissent que de manières successive et non dans la simultanéité[129], entrainant ainsi une conception tronquée, voir illusoire, des principes. La seule notion que nous sommes capables de produire de l'Un purement un est celle d'un *un* qui est *proche de nous* (ἡ πρόχειρος ἔννοια τῷ προχείρῳ ἑνὶ ἐπαληθεύει), mais qui s'écarte malheureusement de l'Un qui, lui, exclut toute temporalité successive. L'*un déterminé* (τὸ διωρισμένον ἕν) appartient à une pensée participant au temps, donc séquentielle, alors que l'*un indéterminé* (τὸ ἀδιωρισμένον ἕν) serait celle d'une pensée pure qui échappe à la temporalité, pouvant appréhender la cause première en tant qu'« un et *simultanément* tout selon l'un »[130],

---

[125] Damaskios, *De princ.*, I, 53,20 R. / I, 80,23–81,1 W.-C.

[126] Si la temporalité intrinsèque à l'âme humaine imprègne et fausse la démarche conceptuelle des principes et des notions fondamentales, elle intervient également dans la conception de la procession, ce passage de l'unité à la pluralité que l'on n'arrive pas à concevoir sans dénaturer le caractère indifférencié du principe premier, cf. *De princ.*, I, 72,25–73,13 R. / I, 109,19–110,11 W.-C.

[127] Damaskios, *De princ.*, I, 54, 10–14 R. / I, 81,20–82,2 W.-C. : Ἀλλ' οὔπω γε οὐδὲ τοῦτο Θαυμαστέον· καὶ γὰρ καὶ τῶν εἰδῶν ἕκαστον ἰδεῖν βουλόμενοι, τὰ στοιχεῖα αὐτοῦ περιθέομεν, τὸ δ' ἓν αὐτοῦ ἐπιποθοῦντες ἀπόλλυμεν τὰ στοιχεῖα· ὁμοῦ δὲ ἕκαστον εἶδος ἓν καὶ πολλά, οὐ τῇ μὲν ἕν, τῇ δὲ πολλά, δι' ὅλου δ' ὅλον τοιοῦτον, ὃ μὴ δυνάμενοι ἀθρόον ἑλεῖν, ἀγαπῶμεν αὐτῷ προσβαλεῖν μετὰ τοῦ μερισμοῦ τῶν ἡμετέρων ἐννοιῶν.

[128] Damaskios, *De princ.*, I, 62,26–63,10 R. / I, 94,13–95, 3 W.-C.

[129] Damaskios, *In Parm.*, II, 249,11 R. / IV, 6,24–7,1 W.-C.

[130] Damaskios, *De princ.*, I, 6, 15–16 R. / I, 7,15 W.-C. : ὅτι καὶ ἓν καὶ πάντα ὁμοῦ κατὰ τὸ ἕν. Nous acceptons la suppression du πάντῃ faite par Westerink. Cf. également *De princ.*, I, 6, 8–17 R. / I, 7, 5–17 W.-C.

le τὸ ὁμοῦ πάντα ἕν[131]. Or une telle pensée semble échapper à l'âme rationnelle soumise au temps.

Damaskios dit que « l'âme, participant du temps, tout à la fois est et n'est pas. Si la forme (εἶδος) de l'âme reste immuable, parce qu'elle est automotrice dans son intégralité, par contre, son automotricité n'est pas sous le même rapport »[132]. Car si le temps est sans cesse différent dans l'un humain, ses actes changent également, alternant selon un agir opposé à un autre. Or la pensée (νόησις), comme nous l'avons dit à maintes reprises, est une orientation soit vers la pluralité et l'universalité soit vers l'unité et la simplicité, soit vers le principe soit vers le tout. Un « moment » succède à un autre, et ce à l'infini. Il y a donc un temps où la pensée se divise et ensuite un temps où elle se rassemble ; un « temps » où domine la pluralité et un autre « temps » où se manifeste l'unité. Par sa participation au temps, elle peut se détendre dans une double orientation, vers le meilleur ou le pire. On retrouve ici la marque de sa nature titanesque et l'oscillation entre ce qui est un et simple et ce qui est multiple et divisé.

Toutefois, les conséquences diffèrent selon qu'elle s'élance soit vers le meilleur ou l'un, soit vers le pire ou le multiple et le déterminé. Le mouvement vers le meilleur, ou vers ce qui est un, produit en elle l'*auto-unification* qui fait que sa pensée devient plus unifiée. Par contre, le mouvement opposé vers le pire, ou ce qui est multiple, divisé et déterminé, produit en elle l'*automorcellement*. Concrètement, elle pense dans la division, la pluralité juxtaposée et la détermination. Donc quand elle s'unit aux réalités supérieures, elle est plus parfaite et plus une, et d'une certaine manière la succession temporelle semble s'effacer en elle, même si ce n'est que jusqu'à un certain point (l'âme humaine est toujours de son vivant soumise au Temps). Mais quand elle s'unit aux réalités inférieures, elle se divise et se plurifie elle-même en celles-ci (μερίζει καὶ πολλαπλασιάζει ἑαυτὴν περὶ ἐκεῖνα) et se déchire sous l'action impitoyable de la succession temporelle qui semble être de plus en plus puissante au fur et à mesure qu'elle s'enfonce vers le pire.

Son « corps immortel » reste numériquement le même, néanmoins il se remplit tantôt de lumière divine ou tantôt de tâches (κηλίς)[133] à cause de la génération ; et d'une certaine manière, l'âme pâtit de cela dans la mesure

---

[131] Damaskios, *De princ.*, I, 56,17 R. / I, 85,9 W.-C.

[132] Damaskios, *In Parm.*, II, 260, 18–19 R. / IV, 26, 4–5 W.-C. : Οὐκοῦν χρόνου μετασχοῦσα ἅμα ἐστὶ καὶ γίγνεται.

[133] Sur cette occurrence unique chez Damaskios, voir un écho dans les *Oracles Chaldaïques*, fr. 196 des Places. Sur le syntagme κηλῖδες, voir Proklos, *In Tim.*, I, 221,31 ; III, 300, 17–18, *In Crat.*, CXXI, p. 71,18 et Hermias, *In Phaedr.*, p. 170,9.

où son corps subtil peut pâtir[134]. Damaskios use d'une analogie claire pour bien nous faire comprendre cette relation entre altération psychique et identité hypostatique[135] : celle de la vue en fonction de son environnement lumineux. En effet, il montre que la vue tout en demeurant ce qu'elle est (analogiquement la forme de l'âme, numériquement identique) peut être perfectionnée et voir mieux (perfectionnement de l'essence psychique) si la lumière est plus dense, et moins voir (altération de l'essence psychique) si l'obscurité s'épaissit. La conclusion de Damaskios est que l'automoteur garde sa manence, mais se modifie *successivement* dans son ascension vers le meilleur ou sa descente vers le pire[136]. Ce qui lui permet de conclure que cette double orientation *modifie son essence*, πάσχει τι κατ'οὐσίαν.

Néanmoins, on peut être étonné que dans sa remontée vers le meilleur et vers l'unité les apories se manifestent encore ? La dualité n'est-elle pas éradiquée ? En fait, et c'est le *Péri Archôn* qui parle maintenant, l'âme continue de projeter sa propre pensée rationnelle sur la nature des réalités ultimes, car la pensée ou la faculté conceptuelle ne peut jamais être absolument soustraite au temps. Les apories sont le signe que la pensée n'a pas abandonné toute ambition conceptuelle et cognitive concernant les principes, mais qu'également elle n'a pu s'exiler totalement hors du temps.

C'est la raison pour laquelle Damaskios insistera sur la nécessité d'une purification radicale, διακάθαρσις, de l'âme[137], préalable à toute tentative de conversion noétique vers les premiers principes, même si cela ne la conduit que jusqu'à un certain point. En effet, « il faut contraindre et entraîner les pensées humaines à se simplifier et à se dilater, dans la mesure du possible, vers la vérité qui appartient aux indivisibles »[138]. Purifier est faire taire l'activité titanesque en nous et dépasser la détermination des concepts. Mais la coïncidence pure, idéale, des deux mouvements opposés de la pensée en un unique mouvement indivisible ne se réalisera pas au niveau de la raison, qui, discursive, est soumise au temps successif du discours et du raisonnement (λόγος). Le temps successif se manifeste comme devenir et fait naître la dualité au sein de l'âme, âme qui, perpétuellement déchiquetée par l'alternance, se scinde en deux directions opposées, et manifeste la contradistinction de l'un et des plusieurs, du divisible et de l'indivisible.

---

[134] Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 255, 8–13 R. / IV, 17, 4–10 W.-C.

[135] Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 255, 13–15 R. / IV, 17, 10–13 W.-C. : ἐπεὶ καὶ ἡ ὄψις μένουσα τελειοῦται μὲν ὑπὸ τοῦ φωτός, ἀχλύεται δὲ ὑπὸ τοῦ σκότους, καὶ ὅμως οὐ φθείρεται ἐὰν μὴ ὑπερβάλλῃ αὐτὴν ἢ τὸ φῶς ἢ τὸ σκότος.

[136] Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 255,31–256,3 ; 256, 4–17 R. / IV, 18, 10–14 ; 18,15–19,3 W.-C.

[137] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 99, 21–23 ; 275, 8–9 R. / II, 22,23–23,1 ; III, 92, 14–16 W.-C.

[138] Damaskios, *De princ.*, I, 164, 17–19 R. / II, 121, 8–10 W.-C.

La leçon à tirer de tout ceci est que le temps est la condition *sine qua non* de l'intellection psychique elle-même et le modeleur de sa propre structure duale. « Intelliger (νοεῖν) c'est discerner (διακρίνειν), c'est-à-dire séparer (χωρίζειν) et circonscrire (περιγράφειν) ou encore déterminer (δοιρίζειν) »[139]. C'est également morceler (μερίζειν). Damaskios déclare effectivement que « s'il y a une certaine distinction dans l'intellect qui de quelque manière fuit l'union et le *à la fois*, c'est encore le temps intellectif qui l'a créée »[140]. Les pensées se succèdent en nous sous forme de bonds juxtaposés (ἅλμασιν ἐοικότα ἔσται τὰ νοήματα)[141] comme des perles enfilées les unes à la suite des autres. Ce qui fait qu'apparaît un conflit – l'aporie – entre ce processus séquentiel interne quasiment titanesque et notre aspiration à l'unité intemporelle des principes premiers indéterminés. Dès lors, comment notre pensée, qui appartient au temps et qui est ballottée par le flot des moments distincts et opposés, peut-elle capter ce qui est hors du temps et purement indifférencié ? Comment arriverait-elle à comprendre la préexistence pure, antérieure à l'être, où toutes choses, des premières aux dernières, sont enveloppées et absolument ramassées dans l'*Un-tout-avant-tout* ? Comment saisir ce qui n'a pas de temps ou ce qui est atemporel ?

Faute d'une possibilité intellectuelle adéquate, nous sommes contraints de projeter sur les objets de notre investigation notre propre constitution mentale. L'âme continue en réalité à transporter *là-haut* une certaine « habitude » de circonscrire et de déterminer tout objet au moyen de concepts. Le *Péri Archôn* ne cessera de répéter que cette « manie » d'une détermination conceptuelle inadéquate est la source fondamentale des apories. « C'est notre pensée qui divise même les indivisibles ; cependant, il faut les concevoir comme ils doivent être et non pas comme nous les pensons nous-mêmes »[142] nous met en garde Damaskios.

Le dernier grand néoplatonicien pourrait résumer le douloureux problème des apories des premiers principes en une seule maxime : nous pensons toutes choses, mais selon notre propre mode d'appréhension. En effet, malgré toute notre bonne volonté, nous ne pouvons connaître l'Un pur qu'au moyen d'une pensée successive qui se divise ; en fait, nous ne concevons l'un que de manière déterminée, c'est-à-dire passé à la loupe de notre propre temporalité psychique.

139 M.-C. Galpérine (1980), p. 334.

140 Damaskios, *In Parm.*, II, 31, 10–12 R. / I, 46, 4–5 W.-C. : […] εἴ τίς ἐστιν ἐν τῷ νῷ διάκρισις, ὁπωσοῦν ἐκφεύγουσα τὴν ἕνωσιν καὶ τὸ ὁμοῦ, χρόνος ἂν καὶ ταύτην ποιοῖ ὁ νοερός.

141 Damaskios, *In Parm.*, II, 237, 5–6 R. / III, 184, 2–3 W.-C. : « […] ses pensées ressembleront à des bonds ».

142 Damaskios, *De princ.*, I, 164, 16–17 R. / II, 121, 5–8 W.-C.

Malgré la présence ou la trace de l'*un-en-nous* qui infuse en notre âme une certaine prémonition des principes, l'âme humaine, dominée par sa prédisposition à la division, veut démontrer, formuler, conceptualiser, c'est-à-dire passer d'une sorte d'intuition *pré*discursive et vague à un raisonnement usant de notions discursives et claires. « Μαντεύεται ἄρα ἡμῶν ἡ ψυχὴ τῶν ὁπωσοῦν πάντων ἐπινοουμένων εἶναι ἀρχὴν ἐπέκεινα πάντων ἀσύντακτον πρὸς πάντα »[143]. Or ce verbe μαντεύεσθαι que l'on traduit avec difficulté et maladroitement par « divination » appartient au registre de l'*intuition* ou du *pressentiment* qui dépasse toute rationalité et toute discursivité. Malgré cela, nous voulons obstinément expliquer cette *divination* (μαντεύεσθαι) des principes et la translater dans le *logos* soit sous la forme d'un discours intérieur, la pensée rationnelle, soit sous celle d'un discours médiatique, la parole, au lieu de nous taire. L'Un n'est donc pas celui que nous disons et que nous pensons, car « nous ne le connaissons pas comme un et comme tout *à la fois* »[144]. Ces sortes de « traces » pressenties que nous avons au fond de nous n'appartiennent pas à l'ordre de la connaissance, car elles se posent antérieurement à toute dualité comme à tout *logos*. Les apories sont en quelque sorte le *seuil limite* du raisonnement logico-discursif de notre âme, héritière des Titans et soumise à la puissance du temps. Il faut se contraindre à admettre que l'intuition des principes échappe à toute démonstration[145]. Seul le silence est respectueux des principes, car seul le silence est au-delà du temps.

---

[143] Damaskios, *De princ.*, I, 4, 6–7 R. / I, 4, 13–15 W.-C.

[144] Damaskios, *De princ.*, I, 57, 12–13 R. / I, 86, 11–12 W.-C. : ὅτι ὃ μὲν λέγομεν οὐκ ἔστιν οὐδὲ γινώσκομεν ὡς ἓν καὶ ὡς πάντα ὁμοῦ.

[145] Damaskios, *De princ.*, I, 4, 6–7 ; 11, 1–15 ; 12, 26–28 R. / I, 4, 13–15 ; 14, 1–19 ; 16,19–17,3 W.-C.

CHAPITRE QUATRE

LA DUALITÉ ET L'ASTHÉNIE DU LOGOS HUMAIN

Pour Proklos, une âme est incomplète si elle est sans discours, sans corps et sans prise sur le devenir[1]. Le langage, comme faculté essentielle de l'âme, prend racine dans l'entendement qui distingue des catégories, qui discrimine et établit des relations. Sa fonction première ressemble à celle d'un médiateur entre soi et les réalités extérieures, matérielles ou immatérielles, sensibles ou intelligibles. Le langage indiquant quelque chose se fait « discours *de quelque chose* » (τινὸς εἶναι λόγον) et comme le dit si bien Aristote est « λέγειν τι κατὰ τινός ». Or si le langage *dit* la vérité sur quelque chose, ce n'est jamais sans difficulté, ni sans heurt, mais plutôt dans la proximité de sa propre indigence et de sa propre disparition. Le langage est-il l'expression adéquate de toutes les réalités ? Car, tout n'est pas clairement exprimable. Le rapport des mots aux choses « est un combat de la pensée avec elle-même et un effort pour trouver les phrases les plus justes »[2]. Le langage est temporel, multiple, partiel, incomplet. Il a donc ses voies propres, ses limites, ses illusions.

Pour le néoplatonicien, fidèle à Platon[3], il est convenu de dire que la cause première ou le principe Un est inconnaissable et ineffable. Et comme le fait remarquer D. O'Meara, la question essentielle pour les néoplatoniciens est de savoir si la cause première est « ineffable simplement dans le sens où elle est seulement *difficile* à connaître et à décrire, n'étant pas immédiatement accessible. Ou la cause première est-elle telle qu'il est *impossible* de la connaître ou d'en parler ? »[4].

Pour Plotin, il est évident que l'Un est indicible dans le sens où il n'est pas un objet de discours. Bien qu'il ne se consacre pas dans ses *Ennéades* à une analyse spécifique de la signification du langage et de l'écriture, il se fait souvent le critique du langage en ce qu'il a de déviant et d'impuissant quant au principe premier. Il se fait le dénonciateur pertinent de l'abus du langage[5]

---

[1] J. Trouillard (1981), p. 24.
[2] J. Laurent (1999), p. 70.
[3] Cf. Platon, *Tim.*, 28*c* ; *Rép.*, 509*b* ; *Parm.*, 142*c*, *Lettre VII*, 341*c*.
[4] D. O'Meara (^{1}1992, ^{2}2004), p. 72.
[5] Plotin, *Enn.*, III 8 [30], 11, 9–15.

et des pièges qu'il nous tend, dont la cause vient de certaines imperfections intrinsèques majeures : la division, la multiplicité et la détermination. On remarque dans les *Ennéades* que Plotin est constamment en équilibre entre deux exigences : dire ce qui est et évoquer ce qui n'est pas. On comprend dès lors que pour parler de l'Un, il use de la règle de l'*hoion*[6], sorte d'évocation furtive dont le souci est d'évincer au maximum la détermination de la prédication.

En fait, Plotin pose une question pertinente, à savoir si le langage qui n'existe que dans la détermination et la division peut avoir un rapport direct avec l'Un. Nous devinons la réponse. À partir du moment où l'Un est antérieur à l'Être, n'est pas « quelque chose », est antérieur à l'Intellect, n'a ni forme, ni caractéristique, n'est ni multiple ni déterminé[7], il ne peut être connu ni exprimé. En réalité, Plotin va beaucoup plus loin et voit dans la familiarité du langage avec la pluralité qui nous entoure, l'inadéquation de la prédication concernant l'Un en tant que pure simplicité. Notre langage renvoie au monde varié et multiple auquel nous appartenons, il ne peut donc consciemment être appliqué à une réalité telle que l'Un qui transcende le monde et la multiplicité.

Le dernier néoplatonicien, Damaskios, s'interroge également sur la valeur métaphysique du langage. Pour lui aussi, le langage ne peut être au rendez-vous de la rencontre avec l'Un. Toutes les raisons invoquées par Plotin, Damaskios les réaffirme. Pour Damaskios, il est clair que Platon a déjà tout dit. Dans le *Parménide*, dans la conclusion de la première hypothèse, celui-ci dénonçait déjà et sans ambigüité l'exigence d'une réalité ineffable extralinguistique. En effet, « [...] il n'y a de lui [i.e. l'Un] ni nom ni définition (Οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος) [...] En outre, il s'ensuit qu'on ne peut ni le nommer ni le définir (Οὐδ' ὀνομάζεται ἄρα οὐδὲ λέγεται) ».

Toutefois, il serait vain de chercher chez Damaskios une conception détaillée, approfondie du langage, car là n'est pas son but. Ce qui l'intéresse est de cerner la limite du discours dans son ensemble, en tant que faculté d'expression, afin de sonder sa valeur à la flamme d'une des questions métaphysiques les plus paradoxales : peut-on dire l'Indicible ? Car étrangement le néoplatonisme n'a cessé de chercher à dire le Principe au-delà de l'Être. Comme le précise Ph. Hoffmann, « l'aporie d'une expression de l'indicible revient à se demander comment le λόγος humain, comme pensée discursive et discours, peut dire un non-être, ou du moins en par-

[6] Cf. J.-P. About (1973), p. 65. Cf. également J.-M. Rist (1967, ²1980), p. 79.
[7] Cf. Plotin, *Enn.*, VI 9 [9], 3, 36–45.

ler »[8]. Damaskios, conscient de ce dilemme, pousse le discours jusqu'à ses limites, le conduit au-delà de lui-même, et l'observe en profondeur. C'est la raison pour laquelle J. Combès déclare que Damascius se livre « à une déconstruction opiniâtre de tout donné jusqu'en ses principes les plus secrets, en allant jusqu'au bout du discours. Peu de philosophes ont poussé aussi loin la critique du langage »[9].

À la lecture du *Péri Archôn*, force sera de constater que la critique damaskienne renverse *tout* langage ou *tout mode* de discours concernant les principes premiers, en ce sens que toute expression au moyen d'un *logos* ne peut être qu'*aporétique*. Damaskios veut exhiber au grand jour et une fois pour toutes la tare cachée du discours humain afin de pouvoir comprendre pourquoi et comment elle est responsable de notre incapacité à dire les principes de manière juste, appropriée et sans trahison. Pourquoi sommes-nous si impuissants à transmettre authentiquement la nature de la cause première de toutes choses sans la dénaturer ?

En effet, l'aporie surgit dès lors que l'on tente de dire les principes et de parler de l'Origine radicale de toutes choses. Car parler d'une chose, c'est la déterminer à l'aide de prédicats. Donc, comment dire *l'au-delà de l'être*, c'est-à-dire l'Un ? Mais chez Damaskios, cela n'est qu'une moitié de la question. Il poursuit le dilemme en se demandant : comment peut-on dire le *non-Un* ? Car l'Ineffable absolu ne coïncide plus avec l'Un de ses prédécesseurs. Il est ce qui est *au-delà de l'Un* ou l'*au-delà du Tout* (τῶν πάντων ἐπέκεινα). Donc quels moyens avons-nous de dire le *Rien* par excellence ? Et pourtant, nous ne cessons de vouloir dire les principes, de vouloir dire l'Un et l'Absolu. Or exprimer l'Un, l'Ineffable, c'est involontairement retourner le langage sur lui-même et contre lui-même. C'est donner naissance aux apories.

Dans le *Péri Archôn*, le dernier néoplatonicien reprend à nouveau le problème de l'expression de l'indicible dans son ensemble. Toutefois, il pose de nouveaux dilemmes concernant les tentatives humaines et les différentes stratégies linguistiques pour parler de l'Origine[10] et la dédouble en une

---

[8] Ph. Hoffmann (1997), p. 337. Cf. également l'excellent article de D. O'Meara (1990), pp. 145 ss.

[9] J. Combès (1981/1996), p. 202.

[10] Cf. Plotin, *Enn.*, V3 [49], 14, 1–5 : « Comment donc pouvons-nous parler de lui (Πῶς οὖν ἡμεῖς λέγομεν περὶ αὐτοῦ ;) ? Répondons (Ἢ) que nous disons quelque chose sur lui (λέγομεν μέν τι περὶ αὐτοῦ), sans bien l'exprimer lui (οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν), ni en avoir une connaissance ni une pensée (οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ). Comment donc parler de lui si nous ne le possédons pas (Πῶς οὖν λέγομεν περὶ αὐτοῦ, εἰ μὴ αὐτὸ ἔχομεν ;) ? Faut-il répondre que si nous ne le possédons pas par la connaissance, c'est que nous ne le possédons absolument pas (Ἢ εἰ μὴ ἔχομεν τῇ γνώσει, καὶ παντελῶς οὐκ ἔχομεν ;) ? »

problématique de l'expression de l'Un et de l'expression de l'Ineffable. De cette conception nouvelle, va naître une critique plus radicale et intégrale du discours. En effet, le *Péri Archôn* va s'attaquer au discours affirmatif, prédicatif et nominal, en une critique qui va jusqu'à biffer toute onomastique. Mais, et c'est là l'audace de Damaskios, la critique visera aussi la voie apophatique dans son ensemble.

Nous verrons donc dans un premier temps que le discours affirmatif qui se manifeste selon la dualité et la multiplicité ne peut arriver à dire les principes qui sont supra-étanciels, simples et indifférenciés, sans les dégrader.

Ensuite, nous montrerons pourquoi la valeur du langage théologique (affirmatif) qui se fonde sur une Parole sacrée révélant la Triade comme structure de l'Intelligible n'est pas convaincante.

Nous verrons également que les noms eux-mêmes, dont la simplicité semble être de connivence avec celle des principes, s'avèrent en fait antinomiques et faux. Ce qui implique une remise en cause de la puissance onomastique à cause de l'anonymat des principes.

Enfin se pose la question délicate de la valeur du discours apophatique lui-même concernant l'Un antérieur à l'Être et l'Ineffable antérieur à l'Un. La *via négativa*, tant prônée et vantée par ses prédécesseurs, a-t-elle encore une place et un sens chez Damaskios ?

Damaskios rouvre courageusement un débat qui semblait définitivement clôt pour imposer une conclusion cruelle : la supériorité du silence aporétique sur *tout* discours.

1. La fonction dégradante du discours

1.1. *L'affirmation des principes premiers*

1.1.a. *L'indétermination des principes*

Avant d'aborder la critique du langage menée par Damaskios, il est nécessaire de bien saisir ce que signifie l'indétermination ou l'indifféren-ciation concernant les principes premiers.

Rappelons encore une fois que, contrairement à l'Un de Plotin-Syrianos-Proklos, l'Un de Damaskios n'est plus l'absolument Ineffable (πάντῃ ἀπόρρητον). L'Un pur est l'Un-tout-avant-tout (τὸ ἓν πάντα πρὸ πάντων). Il faut voir dans cette expression « τὸ ἓν πάντα πρὸ πάντων », absconse et difficile à saisir, l'idée d'une coïncidence réunissant l'Un, la simplicité de l'Un et le Tout que tente d'exprimer le bloc ἓν πάντα – dépourvu intentionnellement

du καί. Si en effet dans la tradition néoplatonicienne de l'interprétation de la première hypothèse du *Parménide*, l'Un est conçu comme non-plusieurs (οὐ πολλά) et comme non-tout (οὐ πάντα), dans l'interprétation du *Péri Archôn* la tradition est rompue. Comme le dit fort justement M.-C. Galpérine, « cet un est tout et ce n'est plus l'un de Plotin »[11]. L'Un de Damaskios est déjà, mais d'une manière indifférenciée et simple, *tout* ce qu'il donne. L'Un compris comme pure indifférenciation porte en lui la procession à venir, sans être lui-même déterminée par elle.

Cette coïncidence entre l'Un et le Tout permet de comprendre la procession en tant qu'ἀνέλιξις. C'est parce que l'Un est tout que tout procède de lui, tout se déroule à partir de lui. Une perspective inédite où le premier principe n'est plus pensé dans une stratégie de l'exclusion ou de la négation, mais selon une dynamique de déroulement ou de déploiement : ἀδιάκρισις vs. διάκρισις. L'hénologie damaskienne se caractérise très nettement par l'idée d'une *compression-dilatation*, image la plus parlante de la puissance productrice de l'Un. La procession ne se résout pas en termes d'opposition, mais en termes de « dépliage » de la simplicité[12]. Pour Damaskios, il serait absurde de mettre l'Un en opposition avec les *autres*, sans dégrader sa pure simplicité dans une telle relation. En effet, dire que l'Un est « non x », c'est déjà le déterminer et le spécifier.

Toutefois si l'Un est déjà tout comme nous venons de le dire, que signifie donc cette « antériorité », ce πρὸ πάντων ? Comment ne pas rendre l'expression « ἓν πάντα πρὸ πάντων » contradictoire ?

Pour comprendre l'idée de Damaskios, il faut rapprocher le πρὸ πάντων du terme ὕπαρξις. Damaskios voit dans ce mot technique d'ὕπαρξις l'idée d'une assise fondatrice : « comme l'indique son nom, la subsistence désigne le premier principe de chaque hypostase ; elle est comme une assise ou comme un fondement antérieur (οἷόν τινα θεμέλιον ἢ οἷον ἔδαφος προϋποτιθέμενον) posé sous la totalité de la superstructure et sous toute superstructure (ἐποικοδομήσεως) ; c'est pourquoi celui qui lui a donné son nom a placé devant le mot *archè* (principe) la proposition *sous* (hypo-),

---

11 M.- C. Galpérine (1987), pp. 32 ss.

12 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 75, 7–8 R. / I, 112,23–113,2 W.-C. La notion de causalité ne s'entend pas chez Damaskios selon la temporalité (type : antériorité vs postériorité) de relation (type : transcendance vs immanence), ni d'ordre (supérieur vs inférieur), mais selon un pur dynamisme unitaire de type : repliement vs déploiement, enroulement vs déroulement intégrant dans une radicale indistinction, donc sans les contradistinguer, les notions d'antériorité – postériorité, de transcendance – immanence et de supériorité – infériorité.

parce qu'il voulait désigner le principe antérieur posé à titre de fondement (προϋποτιθεμένην ἀρχὴν) sous ce que l'on dit être de quelque façon que ce soit »[13].

La différence entre substance (*ousia*) et subsistence est une différence d'ordre basée sur la distinction entre le déterminé et l'indéterminé. En effet, l'*ousia* est pour Damaskios une réalité composée σύνθετος soit par union, soit par mélange. Or pour qu'il y ait σύνθεσις cela présuppose un fondement qui ne soit pas lui-même une σύνθεσις et qui soit *posé-antérieurement-en-dessous*, ce que désigne justement le terme extraordinaire de προϋποκεῖσθαι. Ce qui est au fondement de tout étant et de toute substance ne peut être que ce qui est purement un et simple. C'est pourquoi Damaskios dira que « L'Un est la subsistence de toute substance et son premier fondement »[14]. Puisque la subsistence est antérieure à la substance[15], l'être (*to einai*) se contracte en l'Un en tant que subsistence première et indétermination pure.

La notion de subsistence est délicate à saisir chez Damaskios. Toutefois, s'il fallait donner un exemple imagé, nous penserions à celui de « l'écran de cinéma ». Cette analogie a néanmoins le mérite de nous faire comprendre instinctivement le rapport entre subsistence et substance. En effet, pour qu'apparaisse un film, il faut avant tout un support sur lequel il puisse être projeté : un écran blanc. Autrement, il n'y a pas de film. Cet écran, sans images, parfaitement uniforme, indéterminé totalement, est néanmoins la condition impérative pour voir naître sous nos yeux la composition cinématographique. Et même lorsque l'on est capté par le film et que l'on ne voit que le déroulement incessant des scènes, celles-ci ne nous apparaissent que parce qu'il présubsiste toujours un arrière-fond appelé écran, indicible (invisible dans notre exemple) et pourtant là, au même titre que la multiplicité apparente présuppose toujours un principe *un* sous-jacent, à la base de la manifestation. Notre écran est donc la condition impérative de l'apparition du film, cause en tant que fondement sous-jacent et antérieurement posé sur lequel peuvent se dérouler les images.

Le rapport entre subsistence et substance/étants est comme celui du rapport écran et film. Comme le dit Damaskios, la subsistence « est la simplicité antérieure à tout, à laquelle vient s'ajouter la composition »[16]. Autrement dit, toute manifestation présuppose une réalité non manifestée, primor-

[13] Damaskios, *De princ.*, I, 312, 15–20 R. / III, 152, 19–24 W.-C.
[14] Damaskios, *De princ.*, I, 312,26 R. / III, 153, 8–9 W.-C.
[15] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 132,23 R. / II, 72,13 W.-C.
[16] Damaskios, *De princ.*, I, 312 R. / III, 152, 25–153, 1 W.-C. : αὕτη δέ ἐστιν ἡ πρὸ πάντων ἁπλότης, ᾗ πᾶσα προσγίγνεται σύνθεσις.

diale et antérieure. Damaskios voit donc dans la distinction subsistence et substance celle d'une différence d'état : indifférenciation et différenciation.

Pour que l'analogie cinématographique soit parfaite, il faudrait également concevoir que les images naissent d'elles-mêmes[17] de l'écran qui semble les contenir toutes en lui, mais d'une manière totalement indifférenciée et non manifestée. Ces images seraient comme fondues dans l'écran, invisibles et coïncideraient parfaitement avec sa blancheur et ne seraient donc pas encore des images (car l'image est déjà une détermination). Comme le fait remarquer M.-C. Galpérine, « dire que l'un est au-delà de l'étant ce n'est pas dire que l'un n'est pas. C'est dire que l'étant n'est pas encore »[18]. En tant que subsistence de toutes choses, l'Un est donc antérieur à l'étant et à l'essence, c'est-à-dire antérieur à toute détermination. Et c'est en ce sens qu'il faut comprendre cette notion d'« antériorité au tout » : comme un arrière-fond fondateur, au-delà de tout, au sens où toutes choses subsistent déjà à l'origine *selon l'Un* (κατὰ τὸ ἕν), mais de manière indifférenciée.

L'expression « πρὸ πάντων » est l'équivalent de l'expression « τὸ πάντων ἐπέκεινα προϋποκείμενον ἕν »[19]. La subsistence se comprend alors comme πάντα κατὰ τὸ ἕν. Cela signifie que l'Un est au-delà du multiple et de l'étant, mais pas extérieur au Tout. C'est l'Ineffable qui est absolument hors du Tout. La différence entre l'Un pur et l'Ineffable se situe ici. L'ἐπέκεινα τῶν πάντων de l'Ineffable n'est pas le πρὸ πάντων de l'Un. On comprend désormais que lorsque Damaskios, dans la première hypothèse, insiste sur l'intégralité au sens strict du Tout au point d'y inclure l'Un, il conçoit l'Un soit comme sommet du tout contenant toute son extension de manière absolument indifférenciée, soit comme le tout lui-même replié dans la simplicité de l'Un, mais aucunement comme un τι τῶν πάντων, ce qui ferait de lui une réalité déterminée et non plus la subsistence première de toutes choses.

L'Un-tout antérieur est donc absolument indéterminable (ἀδιόριστον), mais non pas comme opposé au déterminé (τῷ διωρισμένῳ), ce qui serait encore une détermination (αἱ γὰρ τοιαῦται πᾶσαι ἀντιθέσεις ἐν διορισμῷ)[20], mais au sens d'une parfaite coïncidence de la simplicité et de la totalité, sans opposition aucune, mais de manière indifférenciée (πάντῃ ἁπλοῦν, καὶ πάντα ἀδιακρίτως)[21]. Ce qui veut dire que toutes choses sont résorbées en

---

[17] L'Un en sa subsistence est improcessible, ce sont les autres qui procèdent.
[18] M.-C. Galpérine (1987), p. 76.
[19] Damaskios, *De princ.*, I, 312, 21R. / III, 153, 1–2 W.-C.
[20] Damaskios, *De princ.*, I, 80, 25–26 ; 83, 20–21 R. / I, 122, 8–9 ; 126, 20–22 W.-C.
[21] Damaskios, *De princ.*, I, 79, 26–28 R. / I, 120, 16–19 W.-C.

lui *en même temps* (ἅμα πάντα ταῦτα ἐν ἐκείνῳ)[22], comme repliées en une simplicité pure et absolue (ἁπλῶς). Il n'y a plus aucune distinction, ni quoi que ce soit de circonscrit ni de séparé, ni aucune altérité ni opposition aux *autres*. Il est pour parler au plus près de la vérité (τὸ δ'ἀληθέστερον), la résolution pure et absolument simple de toutes les choses simultanément (ὁμοῦ πάντων τούτων ἁπλωτικόν)[23]. La formule *Un-tout-avant-tout* est pour Damaskios ce qui donne l'idée la plus complète de l'Un dans son « rapport » au Tout absolu. En fait, cette expression est celle de la réconciliation des deux notions cardinales que sont le tout et le principe un.

Cela nous ramène encore une fois à la dérivation des trois modalités du tout au sens strict. Il est possible de visualiser le tout comme une simultanéité de pluralité et de distinction entretenant un certain rapport[24], et dans ce cas, la notion de tout se modalise en fonction de la « prédominance » entretenue entre ce qui est un et pluralité. Nous aurons alors trois modalités du tout : un mode unitaire (ἑνιαίως) où l'un est prédominant sur la pluralité, un mode plurifié (πεπληθυσμένως) où la pluralité prédomine sur l'un et un mode unifié (ἡνωμένως) où l'un et la pluralité sont à « égalité » (καί)[25].

Toute totalité nécessite un principe d'unification et de coordination propre. Et puisque le tout se résout dans le principe, chaque principe sera *tout* selon sa propre simplicité, en tant que subsistence fondatrice du tout. Donc le mode unitaire du tout (l'ensemble un-plusieurs) aura pour principe l'Un-tout ; le mode plurifié (l'ensemble des plusieurs à l'état pur – πολλά), la pure Pluralité ou le Tout-un ; et le mode unifié (l'ensemble des étants), l'Unifié. Ces trois modalités principielles correspondant aux trois modes du tout sont les trois hénades ou les trois modes de *l'Un-tout-avant-tout*. Bien entendu, en tant qu'hénades, ces « trois » principes premiers qui coïncident avec la décompression de la notion de Tout absolu sont chacun selon le un et le simple, puisque le tout est résorbé en eux selon l'un qu'ils sont. Et eux-mêmes en tant que principe-tout se résorbent en dernier lieu dans l'Un pur : le tout plurifié se résout dans le tout unifié, qui lui-même se résout dans le tout unitaire, et ce dernier se résout dans *l'Un tout-avant-tout*.

Troisième hénade : Or si l'Un pur est parfaitement indéterminé, il est évident que ses modalités ou hénades sont également indéterminées, toutefois

---

[22] Damaskios, *De princ*, I, 80,27 R. / I, 122,10 W.-C.

[23] Damaskios, *De princ.*, I, 80, 27–29 R. / I, 122, 10–13 W.-C.

[24] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 2,17 R. / I, 2, 21–22 W.-C. : Ἔτι δὲ τὰ πάντα ὁμοῦ ἐν πλήθει πῶς ὁρᾶται, καὶ τίνι διακρίσει.

[25] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 3,7 R. / I, 3,17 W.-C.

selon le mode propre de la simplicité de chacune. Ainsi l'Unifié s'exprime dans la simplicité d'un mélange d'éléments purs – il est appelé « Mixte pur »[26] – dont la nature est indifférenciée au sens d'une *concrétion* (συναίρεμα). Damaskios le définit comme la (συμ)πῆξις, c'est-à-dire la *condensation*, la *coagulation* ou la *congélation*, de la coulée (χύσις) des plusieurs et de leur nature illimitée ; la *fixation* et la *solidification* de l'épanchement des plusieurs qui est comme le flux (ῥύσις) de l'Un[27]. Cette coagulation « stoppe » l'expansion des plusieurs purs et la fige en une sorte de tout cristallisé, compact et homogène. Si l'on n'a pas peur des paradoxes, on peut dire que l'Unifié un mixte qui forme une totalité μόνον καὶ ἄμικτον. De ces deux termes, le dernier exprime la parfaite homogénéité et compacité de l'Unifié[28], sa propriété d'être *tout*, et le premier celle de son unicité, son fait d'être *un*. L'Unifié est d'une *consistance* informe, fondue et antérieure à toutes divisions, puisqu'antérieur à celle de l'un et de l'étant. Même si cette unique nature a perdu quelque chose de la simplicité de l'Un, c'est en une seule nature que l'un et l'étant sont fondus. L'Unifié n'est donc pas composé. Il est l'enveloppement coordonné et indistinct de toutes choses. L'un *est* et l'étant est *un* dans une même unité indifférenciée. À la fois un et plusieurs (ἓν πολλά), il est cependant « tout de manière indifférencié selon l'unifié de toutes les choses »[29], au sens où il a tout absorbé. S'il est indivisiblement tout *et* un, c'est antérieurement à ses éléments. Il porte en son sein d'une manière anticipée et indivise, cachée (κρυφίως), la diversité apparente des étants, refusant jusqu'à nos propres déterminations triadiques. En d'autres termes, l'Unifié est la *concrétion* de toutes choses (τὸ πάντων συναίρεμα), fécond de tous les mondes ou des mixtes postérieurs.

Seconde hénade : Quant au Tout-un ou à la pure Pluralité, il est tout de manière encore plus simple. Ce principe est indifférencié selon *l'illimitation non coordonnée* des plusieurs purs (κατὰ τὴν τῶν πολλῶν ἁπλῶς ἀσύντακτον ἀπειρίαν), et non plus selon la coagulation et la coordination de toutes

---

26 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 121, 11–17 R. / II, 54,17–55,1 W.-C.

27 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 118, 14–16 R. / II, 51, 3–5 W.-C. Il faut bien voir dans ce terme très imagé πῆξις ou συμπῆξις, l'idée d'un passage du fluide au solide, d'un mouvement vers le repos, de celle de la transformation physique d'un liquide ou d'un volatil en quelque chose de fixe, de figé et de compact. Par exemple la coagulation du lait (Diodore de Sicile, 4,81), du sang ; la congélation d'un liquide, etc. … Rappelons que Platon, dans le *Phil.*, 32*a*, use de ce terme pour évoquer l'action du froid sur l'humide en ce qu'il le condense pour en faire une masse congelée. Cf. également Aristote, *Météor.*, 4, 5,2.

28 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 117, 22–24 R. / II, 50, 1–3 W.-C.

29 Damaskios, *De princ.*, I, 118, 4–6 R. / II, 50, 13–16 W.-C.

choses (κατὰ σύνταξίν τε καὶ σύμπηξιν) qui symbolisaient l'Unifié[30]. Cette seconde hénade suggère le primat du tout compris comme pure pluralité expansive et infinie dans sa coïncidence avec l'un. Les plusieurs purs (τὰ πόλλα) expriment une multitude qui n'est ni purement un ni encore une totalité fixe ou figée au sens où le sera l'enveloppement unifié. Ils se fondent en une seule hénade, qui n'est plus l'Un, puisqu'elle porte en gestation le projet des choses distinctes, mais qui est un tout au sens où elle est la multitude indifférenciée et unie des *autres*[31], tout antérieurement à la distinction de l'un et des autres. La pure Pluralité est une masse indistincte et bouillonnante de pures unités en *pure expansion*, unique et infini flux des plusieurs sans aucune division.

Première hénade: La première hénade, l'Un-tout, est encore plus simple. Elle subsiste selon la simplicité même de l'Un, antérieure à l'illimitation du deuxième et antérieure à l'indifférenciation coordonnée incirconscrite du troisième[32]. En elle, s'affirme la pure coïncidence de l'un et du tout, dans l'indétermination radicalement pure de la simplicité au sens le plus strict (ἁπλῶς).

Par conséquent, les «trois» principes hénadiques n'existent pas selon une distinction quantitative. Ils ne sont que les trois expressions ou perspectives de l'Un pur, *Un tout-avant-tout*, selon le tout que l'esprit humain ne peut comprendre que dans la dénivellation. Cependant, sous l'illusion de la différence, il n'y a qu'une seule et même réalité une, réalité qui apparaît pour nous ici sous un mode, là sous un autre. Néanmoins, appréhender métaphysiquement les principes, c'est obéir à une loi simple: que tout ce qui se différencie aux rangs inférieurs se (re)concentre au niveau supérieur des principes[33]. Les choses distinctes doivent être réanticipées dans les antérieures. Ce repliement ou cette convergence ramène à la complète simplicité et à la totale indifférenciation toutes choses.

Nous voyons que Damaskios pense la relation entre totalité et unité ou simplicité selon un rapport d'indifférenciation-différenciation[34] corrélatif au rapport simplicité-distinction. Remonter vers les principes, c'est remonter vers ce qui est de plus en plus simple et de plus en plus indifférencié.

---

[30] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 118, 6–9 R. / II, 50, 16–20 W.-C.

[31] Cf. Platon, *Parm.*, 136 *c*3; 148 *a*1 et *b*2.

[32] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 118, 10–13 R. / II, 50,21–51,3 W.-C.

[33] M.-C. Galpérine (1987), p. 62.

[34] Une analogie contemporaine se trouve chez le physicien David Bohm (1980) qui a introduit les notions «implicate (enfolded) order» vs «explicate (unfolded) order», c.-à-d. l'ordre replié et l'ordre déployé.

1.1.b. *La fonction déterminante du langage*

L'impossibilité d'une expression adéquate de l'indétermination de l'Un comme celle de ses modes hénadiques est ancrée dans la fonction déterminante du langage qui corrompt la nature indéterminée, indifférenciée et simple de telles réalités. En effet, toute expression des principes entraîne une dégradation de leur simplicité, parce que le langage a essentiellement pour but de spécifier la talité et de circonscrire les propriétés d'une chose.

La conséquence inévitable est que le principe *exprimé* n'est plus identique au principe *en soi*. C'est-à-dire que le langage implique une vision tronquée de la réalité principielle. Parce que le langage est contraint de faire passer l'indicibilité des principes dans une dicibilité nécessairement octroyée pour les besoins du discours, elle les dénature.

Cette critique du caractère dénaturant du langage n'est pas nouvelle dans le néoplatonisme. Il ne fait pas de doute, et ce depuis Plotin, que le langage possède la caractéristique singulière de créer une réduction ou une diminution de l'Un par le fait même de lui *ajouter* quelque chose. C'est ce qu'il faut comprendre d'une assertion comme celle-ci: «Donc, en parlant du Bien, ne lui ajoutez rien par la pensée; lui ajouter quelque chose, quoi que ce soit, c'est l'amoindrir»[35]. Plotin est le premier à avoir pris une position claire concernant la puissance réductrice du langage. Et Damaskios ne juge pas autrement.

Toute prédication précipite l'Un dans une dégradation inévitable. Mais que signifie ici le terme de *dégradation*? Si dans la théorie linguistique de Plotin, le prédicat se comporte envers l'objet comme une «addition», Damaskios voit cette addition dans le sens plus singulier d'une «fragmentation», c'est-à-dire d'une «division» et d'une «multiplication» de ce qui est simple. Soucieux de rester fidèle à la pensée de Platon, Damaskios puise aux sources des Dialogues eux-mêmes, lorsqu'il confirme cette puissance mutilante du langage. Il s'appuie en effet sur la conception de la notion d'*unité* au sens platonicien et de la thèse également platonicienne de l'impossibilité d'exprimer une unité absolue sous forme de prédicats.

Dans de nombreux dialogues, dont un important passage de la *République*, l'unité est comprise par Platon comme «ce qui est absolument sans parties», «sans composition aucune», «indivisible», «unitaire et indivisible»[36]. Dans le *Parménide* particulièrement, le concept de l'Un au sens

[35] Plotin, *Enn.*, III 8 [30], 11, 12–13.
[36] Cf. Platon, *Rép.* VII, 525*e*; *Phaed.*, 78 *c–d*; *Théèt.*, 205 *c*2.

strict est démontré comme « ce qui exclut toute forme de multiplicité »[37]. Mais dans au moins trois dialogues apparaît également la trace d'une conception de l'indicibilité de l'unité et du simple.

Parménide : L'indicibilité de l'Un est clairement déclarée dans la première hypothèse qui rejette tous les prédicats possibles : « commencement », « milieu », « fin », « forme », « lieu », « temps », « mouvement », « repos », « identité », différence », etc. Même les expressions « un » et « être » sont inadéquates. On trouve d'ailleurs un passage où apparaît l'idée que la prédication « ajoute » quelque chose à l'un qui le dégrade. Platon dit textuellement que si l'Un « est affecté d'un caractère distinct de sa propre unité, il deviendra, par cette affection, *quelque chose de plus d'un* »[38]. Ce qui signifie que l'Un n'est pas prédicable sans dégradation certaine.

Dans le *Théétète*[39], on retrouve une idée semblable dans ce dialogue où Platon dit qu'on ne peut rien dire des éléments premiers (πρῶτα στοιχεῖα), ni dire qu'ils « sont », ni qu'ils « ne sont pas », ni dire « cela », ni « ceci », ni « chacun », ni « même ». Car ce serait leur « ajouter » des déterminations inadéquates, car « ces choses sont différentes de ce à quoi elles s'ajoutent (ἕτερα ὄντα ἐκείνων οἷς προστίθεται) ».

Dans le *Sophiste* également, l'Étranger montre que le concept du vrai un ne peut pas être reproduit dans une prédication, et qu'il est impossible de le caractériser comme un ou comme tout. Car dans ce cas, nous ferions apparaître une distinction entre « signifiant » et « signifié »[40].

En résumé, l'Un, simple et indivis, ne peut être par conséquent assimilé à un entier (ὅλον) composé de parties (μέρη). Or n'étant point composée, la prédication s'avère impossible, puisqu'en tant que dialectique, elle n'existe que dans sa capacité à diviser (*diairein*) ou à discerner (*diakrinein*) κατὰ γένος – Damaskios dirait circonscrire – et à rassembler. Le langage est une *sumplokè*, un entrelacement des formes et de noms et verbes, fondée sur l'implication réciproque des idées (διὰ γὰρ τὴν ἀλλήλων τῶν εἰδῶν συμπλοκὴν ὁ λόγος γέγονεν ἡμῖν)[41]. Cette façon de diviser et de rassembler, d'associer et de dissocier, de séparer et de combiner, constitue le discours humain. Le discours platonicien n'existe pas seulement dans le fait de vouloir dire vrai, mais aussi dans le fait d'être une puissance séparatrice, qui sait dis-

---

[37] Cf. Platon, *Parm.*, 137*c*–142*a* ; 159 *c*5.

[38] Platon, *Parm.*, 140 *a* 1–3 : Ἀλλὰ μὴν εἴ τι πέπονθε χωρὶς τοῦ ἓν εἶναι τὸ ἕν, πλείω ἂν εἶναι πεπόνθοι ἢ ἕν, τοῦτο δὲ ἀδύνατον.

[39] Cf. Platon, *Théét.*, 201 *e*1–202 *a* 8.

[40] Cf. Platon, *Soph.*, 245*b*.

[41] Platon, *Soph.*, 259 *e* 5–6.

socier l'être du non-être, afin d'accéder à la pureté de l'être, rayonnant à travers l'idée claire et distincte. Or comment peut-on exprimer l'Un de cette manière, c'est-à-dire séparer ce qu'il y a en lui pour ensuite *ré*unir cela dans une prédication adéquate ?

En outre, l'Un, en dépit du fait d'être parfaitement simple, est au-delà de l'être (et de tous les genres), et du non-être par défaut. Il est incontestable que la conception du *logos* platonicien, en tant que structure formelle plurielle (séparabilité des idées) et puissance séparatrice (divisibilité de l'être), nous conduit à affirmer l'imprédicabilité de l'Un purement un.

Damaskios, en tant que platonicien, est proche de cette conception du discours. Récupérant la définition platonicienne de l'unité indivisible et incomposée, il peut dénoncer les apories de l'expression de la simplicité des premiers principes. Et ce à partir d'un argument crucial du *Parménide* qui risque de prime abord de nous paraître contradictoire.

En effet, pour Platon, l'Un ne peut pas être tout (ὅλον), puisqu'il est sans parties[42], et sur la base de cet aveu, tout discours sur lui est exclu. Or, pour Damaskios, l'Un est tout (πάντα). Donc cela remet-il en cause la thèse de l'indicibilité de l'Un ? En fait non, Damaskios ne remet pas en cause l'argumentation de la première hypothèse ; mais, il innove quant à la notion de totalité. La lecture du *Péri Archôn* nous permet de faire deux constats :

> Πάντα n'est pas identique à ὅλον.
> Les éléments ne sont pas identiques aux parties.

Damaskios fonde la distinction entre πάντα et ὅλον sur la conception de la primauté de toute indétermination sur toute détermination. C'est à partir de la compréhension de la notion du Mixte intelligible (totalité de l'Unifié) ou de la substance pure qu'apparaissent nettement ces deux distinctions. De quelle nature est la totalité de l'Unifié ?

Damaskios développe une véritable *pantologie* assez complexe qui va bien au-delà de la conception classique de la mixité. En fait, il considère qu'il existe trois modalités de mixité selon leur degré de différenciation : la mixité d'éléments, la mixité de parties et la mixité de formes. Pour répondre à la question de la nature de l'Unifié, disons que l'Unifié, en tant que substance indéterminée (ἀδιόριστον οὐσία), est l'union (ἕνωσις) d'une multiplicité d'*éléments* (στοιχεῖα – que Damaskios nomme également τὰ πλείω), conçus comme pluralité première intelligible[43]. Comme l'entier

---

42 Cf. Platon, *Parm.*, 137 *c*6 ss.
43 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 112,26–113,1 R. / II, 42, 10–12 W.-C.

(ὅλον) est le sommet de ses parties, l'Unifié est le sommet de ses éléments et leur présubsiste (προϋπάρχον) en tant qu'*élémental* (τὸ στοιχειωτόν)[44]. Ce terme technique est forgé par Damaskios dans le souci justement de différencier un ensemble composé de partie (ὡς ἐκ μερῶν), i.e. ὅλον, d'un ensemble formé d'éléments (ὡς ἐκ στοιχείων), i.e. στοιχειωτόν. Car l'Unifié est « de tous, le mixte le plus simple, c'est pourquoi on se le représenterait plutôt seulement comme un mélange d'éléments, puisqu'on ne peut pas se le représenter comme un mélange de parties »[45], puisqu'il est indéterminé. La distinction entre ces deux types de mélange réside dans le fait que la division en parties est davantage multiple. En effet, les parties, bien qu'elles soient interconnectées entre elles (κατὰ τὴν μίαν ἀλληλουχίαν)[46], sont dans une distension (ἐν διαστάσει) plus grande les unes vis-à-vis des autres que les éléments qui sont entre eux dans une contraction (συνῃρῆσθαι) plus forte. Les éléments sont plus simples que les parties et ils sont « pour ainsi dire confondus (καὶ οἷον συγκεχύσθαι) »[47].

Quant au mélange de formes (τὰ εἴδη), la distension est encore plus importante, car chacune des formes « se circonscrit elle-même selon sa propre figure » au point de faire apparaître nettement leur propriété dans le mixte qu'elles composent[48].

Nous avons donc diverses modes de coagrégation de la notion de mixité qui représentent chacun un degré différent de détente de la pure Pluralité au sein de l'Unifié :

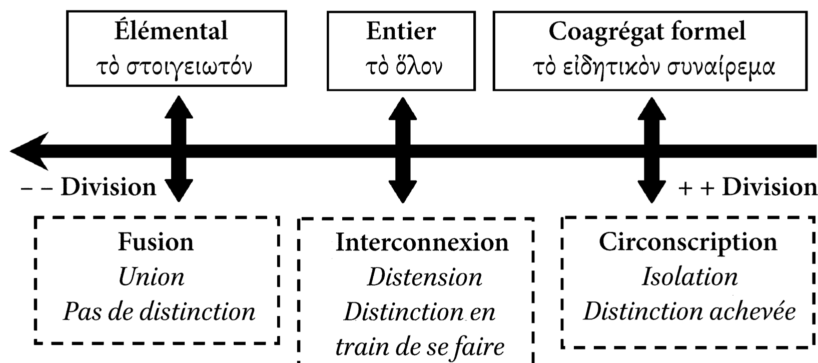
Pas de distinction = élémental ;
Distinction en train de se faire = entier composé de partie ;
Distinction achevée = mixité formelle.

Damaskios affirme donc de l'Unifié qu'il est tout (πάντα). En effet, il déclare ceci : « nous considérons aussi le mixte comme une seule propriété simple et incomposée, qui est cependant tout dans le simple (πάντα ὅμως οὖσαν ἐν τῷ ἁπλῷ), sauf que c'est selon la façon d'être particulière au mixte de toutes les choses »[49]. Cela signifie que la notion de *tout* (τὰ πάντα) ne s'oppose pas à celle de στοιχειωτόν, ni à celle de ὅλον ni non plus à celle d'εἰδητικὸν συναίρεμα, mais les absorbe toutes. L'Unifié en son sommet est un-plusieurs (*hen polla*) d'une manière qui est encore indéterminée.

---

44 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 114, 25–27 R. / II, 45, 8–12 W.-C.
45 Damaskios, *De princ.*, I, 117, 6–8 R. / II, 49, 3–5 W.-C.
46 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 196,16 R. / II, 174,21 W.-C.
47 Damaskios, *De princ.*, I, 117, 8–10 ; 197, 4–8 R. / II, 49, 6–8 ; 175, 14–20 W.-C.
48 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 117, 10–11 R. / II, 49, 9–11 W.-C.
49 Damaskios, *De princ.*, I, 118, 2–4 R. / II, 50, 10–12 W.-C.

Schéma n° 3 : L'épanchement de l'Unifié
selon trois modalités : éléments, parties et formes



Cette conception de l'Unifié prend appui sur une des lois générales du *Péri Archôn* : *tout ce qui se différencie à un niveau inférieur doit être concentré au niveau supérieur*. Les choses distinctes sont anticipées dans celles qui les précèdent, ce qui efface les distinctions inférieures. L'indifférencié précédant toujours ce qui est différencié, il est logique de concevoir que le Mixte en son sommet, qui est le pur Intelligible, est proprement un tout (πάντα) au sens où il ramasse en lui, de manière indéterminée, toutes les choses qui sont conçues après lui dans la distinction. Il n'est donc plus un entier (ὅλον) composé de parties. Les plusieurs de l'Unifié sont sous le mode de l'union et sont donc ramassés dans l'indétermination formant une coordination unique et coagulée.

Toutefois, lorsque l'on conçoit le *relâchement* de la pluralité unifiée de l'Unifié, il faut admettre que c'est à partir de l'Unifié que se développe la première distinction de l'un et de l'étant. Les plusieurs se manifesteront alors pour nous sous forme d'une triade du mixte : éléments, parties, formes, et dont les ensembles respectifs (*élémental, entier, ensemble formel*) forment les trois membres de la triade de l'Unifié, respectivement *ousia, vie* et *intellect intelligible*. Mais si l'on veut concevoir la simplicité de la nature du *pur* Unifié, il faudra alors replier la distinction achevée des genres de l'étant pris comme formes qui deviendront alors des genres pris comme parties, et ensuite absorber totalement la distinction des parties pour atteindre cette concentration primitive qui est celle de la nature élémentaire de l'Étant. Comme l'écrit M.-C. Galpérine, les éléments constituent « la richesse interne de l'essence, ou sa plénitude » et ce pluriel essentiel, qui n'est pas le pluriel pur du deuxième principe, est « l'élémentarité

primordiale en laquelle se fondent l'élémental et les éléments de laquelle tous les étants sont issus »[50]. Cette élémentarité première coïncide avec le tout (τὰ πάντα) de l'Unifié qui fait de lui : « Πάντα γὰρ ἐκεῖνο ἀδιακρίτως ἐστὶ κατὰ τὸ ἡνωμένον τῶν πάντων »[51].

Concernant les Plusieurs (τὰ πολλά)[52], pris dans un sens absolu, ceux que Damaskios appelle les *plusieurs purs*, sont antérieurs à l'élémental, car, à cause de ce même mouvement de la pensée qui contracte toutes choses, ils sont conçus antérieurement à la distinction des trois totalités précédentes. Ils sont le tout de l'Un (τὰ οὖν πάντα τοῦ ἑνός) au même titre que les parties sont les parties du tout et les éléments les éléments de l'élémental[53]. La *pure pluralité* constitue non plus le Mixte, mais l'Un.

Quant à l'Un, il est toute la pluralité d'une manière absolument simple, πάντα selon la simplicité même de l'Un. Chaque totalité est l'ensemble des réalités qui le compose et est selon le mode propre de son rang, c'est-à-dire selon une pure simplicité antérieure à celle de la Pluralité et de l'Unifié. Plus nous sommes proches de la cause première, plus la pluralité devient compacte, indistincte, contractée et indifférenciée.

Cette conception de l'indétermination des principes premiers comme *touts* indifférenciés nous permet de comprendre en quoi le langage est dégradant. Il est évident que pour Damaskios, le langage étant plus bas degré de division intellectuelle appartient à la sphère de la détermination accomplie. La critique du discours consistera donc à montrer que toutes les formes de prédication sont des déterminations qui finissent par diviser et multiplier l'unité des principes. Le grand reproche que Damaskios fait au langage, et qui est pour lui la source principale des apories de l'expression des principes premiers, est qu'il introduit l'altérité là où elle n'existe pas encore. C'est en ce sens qu'il faut parler de dégradation : différencier l'indifférenciation des principes premiers en créant une détente de leur totalité indifférenciée. Pour exprimer cette totalité compacte et indivise des principes, le langage est obligé de morceler cette totalité, faisant surgir la pluralité d'une manière déterminée et de plus en plus séparée, ce qui revient à dégrader cette totalité pure jusqu'au niveau formel, là où s'exprime clairement le langage humain. Lorsque le langage veut exprimer le tout (πάντα) il ne peut commencer à l'entrevoir que comme ὅλον et à le

---

[50] M.- C. Galpérine (1987), p. 61.

[51] Damaskios, *De princ.*, I, 118, 5–6 R. / II, 50, 15–16 W.-C.

[52] Il faut faire la différence entre τὰ πολλά et τὰ πλείω. Le premier est les plusieurs du deuxième principe, le Tout-un ou la pure pluralité en tant qu'extension de l'Un, et le second est la pluralité de l'Unifié.

[53] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 216, 7–12 ; 216, 16–20 R. / II, 207, 18–208, 1 ; 208, 8–14 W.-C.

dire que comme totalité formelle (εἰδητικὸν συναίρεμα). La notion de tout en tant que πάντα n'échappe pas non plus à dégradation de la prédication qui pour l'exprimer doit le détendre, clarifier son unité repliée sur elle-même en une multiplicité distinguée, qu'elle s'acharne ensuite à circonscrire en la fragmentant en une diversité de réalités isolées les unes des autres. C'est en ce sens que Damaskios parle d'une dégradation discursive.

Cette dégradation prend donc un double aspect :

Du point de vue de *l'unité* et de la simplicité, nous avons la progression suivante :

Unité → multiplicité → fragmentation → circonscription

Du point de vue de la *totalité*, nous avons cette progression-ci :

Πάντα → ὅλον → εἰδητικὸν συναίρεμα → qualification particulière

Et chacun des deux aspects suit la trame générale de toute discursivité humaine :

Indifférenciation / indétermination → différenciation / détermination

Cette brève, mais indispensable digression nous permet maintenant de comprendre en quoi le langage est incapable d'exprimer adéquatement l'Un et ses expressions hénadiques. Parce que, d'une part, il ne peut circonscrire ce qui est parfaitement un sans être contraint de le morceler, et d'autre part, parce qu'il n'arrive pas à exprimer correctement la pluralité sous son aspect compact et simplifié. Étant donné, comme le dit Damaskios, que « le langage est le plus bas degré de la division », celui-ci ne peut que transmuter ce qui est indifférencié et indicible soit sous forme de parties, soit selon les formes, afin de pouvoir en dire quelque chose.

Via le *logos*, nous basculons de la notion de l'*un* indéterminé vers celle d'un *un déterminé spécifié* : « ἕν τι ». Chez Damaskios, les principes étant conçus comme *tout*, la dégradation linguistique doit être comprise comme un morcèlement de plus en plus prononcé de la notion de tout, une distension de sa compacité, inverse du processus d'absorption de la division dans la simplicité de l'Un. Le discours joue à nos dépens le rôle contraire de la contraction et de la simplification des notions. Le discours s'oppose à l'anaplôse. En effet, Damaskios montre que prédiquer l'Un revient à n'exprimer que l'*un déterminé* (τὸ τὶ ἕν)[54], c'est-à-dire l'un *proche de nous*, l'un distinct des *autres*. Cet un est parfaitement connaissable (τελέως γνωστόν), accessible à notre pensée[55]. Il y a en évidemment une intimité entre ce

54 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 46, 13–15 R. / I, 69, 5–8 W.-C.
55 Cf. Damaskios, *De princ.*, I,44, 19–20 ; 56,15 R. / I, 66, 12–13 ; 85,7 W.-C.

qui est parfaitement connaissable et la possibilité de son expression linguistique. Nous ne pouvons dire correctement que ce qui nous est absolument connu. Or l'Un pur et indéterminé ne possédant aucune « notion complète et une (ἔννοιαν ἐκείνου παντελῆ καὶ μίαν) »[56] est par conséquent inexprimable ou incorrectement exprimable.

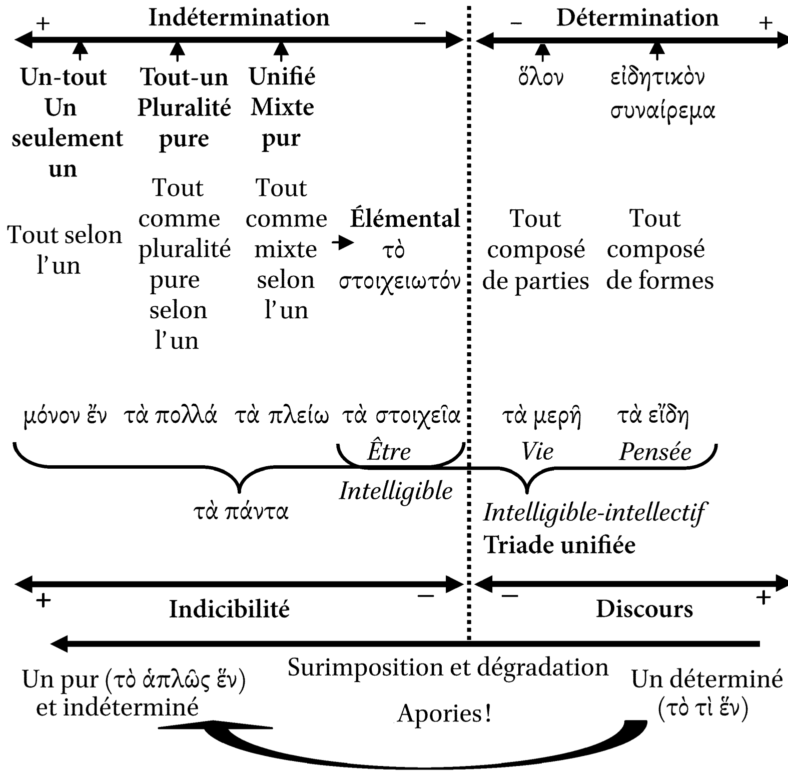
Le nerf de la critique radicale du langage se situe dans cette affirmation que le langage n'a pas de valeur en dehors de la possibilité d'une détermination. Il lui faut atteindre une réalité prédicable, c'est-à-dire un quelque chose de déterminé parmi les plusieurs (τι τῶν πολλῶν), une réalité eidétique (εἰδητικόν)[57]. « Bien que le *quelque un* (τὸ τὶ ἕν) soit connaissable, c'est comme un certain un (καὶ ᾗ ἕν τι), mais non pas certes comme purement un (ἀλλ' οὔτι γε καὶ ὡς ἁπλῶς ἕν) » déclare Damaskios[58]. Le *quelque un* est l'Un pris dans les filets du discours et prisonnier de la détermination de notre propre intelligence. Ce dernier est alors démultiplié en différentes déterminations : l'unitaire intellectif, l'unitaire vitale, l'un supra-étanciel et contradistingué de l'étant, l'un comme minimum, etc. Mais malheureusement – ou heureusement ! – l'Un pur est au-delà de cet un « pluriel » (ἀλλὰ καὶ τούτων ἐπέκεινα τὸ ἁπλῶς ἕν)[59].

Si chaque prédicat est une qualification, isolée et différenciée des autres, chaque prédication multiplie la simplicité de l'Un. Toutefois, on pourrait objecter que l'Un conçu comme Un-tout doit contenir l'infinité de prédicats, peut-être même tous les prédicats, tous les noms. Dans un sens absolu, cela est exact, néanmoins il serait absurde que l'Un soit le composé d'une « liste » de noms et de qualités. Car les énoncer tous reviendrait à exprimer une certaine multiplicité dont l'Un n'a cure. L'Un n'est rien d'autre que son unité. Car toute énumération reviendrait à jeter l'Un dans une démultiplication infinie, une détermination inlassablement reproduite. De même si on réunissait chacun des prédicats en un *nom unique*, ce qui serait l'idéal – mais que nous ne pouvons réaliser –, cet ensemble serait encore quelque chose de prédiqué, donc de différencié par rapport à l'Un. Nous retomberions à nouveau dans la détermination. Par conséquent, Damaskios avoue que nous n'avons aucun nom propre (ὄνομα κύριον)[60] pour désigner l'Un, n'ayant pas davantage de notion complète et une de lui (οὐκ ἔχομεν ἔννοιαν ἐκείνου παντελῆ καὶ μίαν)[61].

---

[56] Damaskios, *De princ.*, I, 65,22 R. / I, 98, 19–20 W.-C.
[57] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 65, 11–12 R. / I, 98, 5–6 W.-C.
[58] Damaskios, *De princ.*, I, 46, 13–15 R. / I, 69, 5–6 W.-C.
[59] Damaskios, *De princ.*, I, 46,16 R. / I, 69,8 W.-C.
[60] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 64,1 R. / I, 96,7 W.-C.
[61] Damaskios, *De princ.*, I, 65,22 R. / I, 98, 19–20 W.-C.

Schéma n° 4 : Le rapport discours/détermination et indicibilité/indétermination



Notre pensée de l'Un se fractionne sous le joug de la division des prédicats multiples, qui sont comme des entités isolantes. La pluralité (πολλά) des noms ne peut coïncider avec la pureté simple (ἁπλῶς) de l'Un. Le discours est une puissance incompatible avec l'acte de contraction propre à saisir l'unité, la συναίρεσις. Nous sommes impuissants à contracter le discours de l'Un en une seule masse indistincte. La multiplicité des prédicats ne peut être ramassée en une pure unité, puisque toute prédication a besoin de distinction (τὰ ἐν ἡμῖν μεμερισμένα). Il est donc impossible d'affirmer quoi que ce soit de l'Un pur. C'est le sens de ce passage : « mais nous-mêmes impuissants à le contracter, nous nous morcelons à son égard en affirmant de lui des prédicats qui sont en nous morcelés, sauf que, eux aussi, nous les jugeons indignes comme plusieurs de convenir à l'Un (ἡμεῖς δὲ συνελεῖν οὐ δυνάμενοι μεριζόμεθα περὶ αὐτὸ, τὰ ἐν ἡμῖν μεμερισμένα ἐκείνου κατηγοροῦντες,

πλὴν ὅτι καὶ ταῦτα ἀτιμάζομεν, ὡς πολλὰ τῷ ἑνὶ μὴ ἐφαρμόζειν) »[62]. Et la conclusion coule de source, l'Un est innommable, car il serait dans ce cas plusieurs ([…] οὐδ' ὀνομαστόν· εἴη γὰρ ἂν καὶ ταύτῃ πολλά)[63].

En conclusion, admettre une expression de l'Un revient à imposer une détermination à l'indéterminé, ce qui pour Damaskios est *dégrader* les principes premiers en morcelant et en multipliant leur totalité indifférenciée.

Globalement, si on peut dire quelque chose sur les principes, ce n'est qu'à partir de ce qui nous est connu, ce qui implique par contre que nous devons projeter sur eux un modèle emprunté à la division. Toute tentative de dire les principes ou même de parler sur eux revient malheureusement à en faire des « objets » déterminés pour être compatibles avec notre pensée.

Le concept, en tant que produit de la grande division de notre pensée[64], est « quelque chose » (τι) de déterminé, donc à plus forte raison le mot, duplicata linguistique de nos concepts. Le mot possède donc un degré de détermination plus prononcé que le concept lui-même. Les noms se définissent principalement comme des unités fonctionnelles déterminées (διωρισμένα) désignant la propriété (ἰδιότης) d'un *quelque chose de déterminé*. « Les formes sont bien l'objet des noms et des concepts qui sont les nôtres »[65]. Chaque prédicat est par définition l'expression formelle et déterminée d'une réalité *déterminée* (ἡ γὰρ διωρισμένη ἔννοια τοῦ διωρισμένου ἐστὶ πράγματος)[66]. Tout nom est une description propre (δήλωμά τι οἰκεῖον)[67]. Parler d'une chose est pour Damaskios exprimer les propriétés de cette chose et donner toutes les réponses possibles à la question du *poion*, c'est-à-dire signifier sa talité (τοιοῦτον). En effet, « *nommer* » quelque chose revient à le *désigner en sa propriété*. Comme il le déclare, « le *quelque* (ti) est dans tous les cas, tel en tant que tel (τοιοῦτον ᾗ τοιοῦτον) »[68].

Or l'Un n'a pas en soi d'aspects ou de qualités (ποιόν) que l'on puisse désigner et différencier. Il n'a pas de propriétés, car il est au-delà de l'Être. Comme l'avouait le *Sophiste*, le mélange mutuel des genres existe « en vue de garder le discours au nombre des genres de l'être »[69]. Et si on refuse l'être au discours, cela revient à « enlever toute possibilité de discourir sur quoi

---

62 Damaskios, *De princ.*, I, 4, 18–20 R. / I, 5, 4–7 W.-C.
63 Damaskios, *De princ.*, I, 4, 20–21 R. / I, 5, 7–8 W.-C.
64 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 230, 17–18 R. / III, 18, 22–24 W.-C.
65 Damaskios, *De princ.*, I, 204,27–205,2 R. / II, 188, 8–12 W.-C.
66 Damaskios, *De princ.*, I, 63, 26–27 R. / I, 96, 1–2 W.-C.
67 Damaskios, *De princ.*, I, 92,5 R. / II, 11,9 W.-C.
68 Damaskios, *De princ.*, I, 44,22 R. / I, 66,16 W.-C.
69 Platon, *Soph.*, 260 *a*5.

que ce soit ». Donc si l'Un n'*est* pas, aucun discours ne lui convient[70]. C'est la leçon du *Parménide* montrant que toute prédication présuppose un statut ontologique. En ce sens, l'Un échappe à toute composition de définition et de nom[71]. L'Un de Damaskios n'admet aucune désignation (*onoma*), même pas celle d'« un »[72], ni le « quelque chose »[73], ni le « *houtô* »[74], ni le « est »[75], ni même l'article défini[76]. L'Un n'a donc aucune propriété, il est vierge de toutes caractéristiques propres, et c'est ce que tente d'indiquer justement le terme « ἁπλῶς »[77].

De la notion πάντα résorbée en la simplicité de l'Un, il est impossible de dégager la moindre caractéristique. Pour Damaskios, aucun nom ne peut exprimer cette totalité ramassée. Pour pouvoir exprimer la nature entière d'un objet transcendant suressentiel, il faudrait la condenser en un seul nom, contraction de tous les autres, avoir un nom unique, commun, global. Or un tel nom (ὄνομα σημαντικὸν τῆς κοινότητος) n'existe pas[78].

Tout langage, toute prédication et toute nomination sont par nature toujours une détermination. Donc, quelque soit le prédicat ou le nom utilisé par nous, soit qu'on lui donne une signification superlative, soit une désignation isolée (concept n'impliquant pas son contraire), il implique toujours une détermination particulière, spécifique, qui s'oppose à la simplicité principielle unique. Même réduit à sa plus simple expression, la fonction du langage est d'isoler, de délimiter, de circonscrire et de déterminer une réalité. Pour Damaskios, le langage vient de l'obsession d'un besoin humain de classification, de catégorisation et de détermination. Toute expression est un prisme à travers lequel le réel s'exprime de mille couleurs et offre l'impression d'être exploitable pour la raison humaine. Or Damaskios y voit une faiblesse, une illusion chatoyante, à peine tolérable et qu'il faut en définitive rejeter.

---

70 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 7, 11–12 R. / I, 9, 4–5 W.-C.

71 Cf. Damaskios, *De princ.*, ibid.

72 Cf. Plotin, *Enn.*, II 9 [33], 1, 1–8 ; V 5 [32], 6, 26–37 ; VI 8 [39], 8, 6–7 ; VI 9 [9], 5, 30–33 ; V 5 [32], 6, 26–37.

73 Cf. Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 11, 35–42 ; V 5 [32], 6,23.

74 Cf. Plotin, *Enn.*, VI 8 [39], 9, 38–46.

75 Cf. Plotin, *Enn.*, VI 8 [39], 11, 25–26.

76 Cf. Plotin, *Enn.*, VI 7 [38], 38, 1–9 ; VI 9 [9], 11, 35–42.

77 Le terme « ἁπλῶς » signifie également « sans prédicat », cf. J. Bigaj et S. Blandzi (2003), p. 80.

78 Damaskios cherche un nom unique de l'Un ou de l'Unifié en analogie avec des noms tels que (*kosmos*), tout (*holon*), chœur (*choros*), armée (*stratos*), homme (*anthropos*), du cheval (*hippos*), cf. Damaskios, *De princ.*, I, 231, 10–20 R. / III, 20,1–15 W.-C. Mais un tel nom qui subsumerait la totalité des multiples ou des étants est impossible.

La radicalité de sa critique du langage converge chez lui vers un point de tolérance zéro qui le rapproche dans un premier temps de l'*aphairesis* plotinienne. Pour Plotin, la méthode de l'*aphairesis* revient à faire cesser toute addition, au point qu'il faille nier chaque prédicat[79]. Mais pour Damaskios, s'il faut mettre un terme à chaque détermination, au point qu'il faille cesser tout discours, il faut aussi cesser de nier chaque prédicat qui est encore une détermination. Il faut cesser d'imposer *là-bas* toute détermination. Le langage, parce qu'il appartient au domaine du divisible et des choses différenciées, à la fois par nature et en tant qu'instrument, ne peut donc nullement être utilisé pour désigner adéquatement les principes indéterminés.

1.1.c. *La « réification » de toutes entités linguistiques*

L'argumentation que suit Damaskios en postulant une réalité absolument simple et indifférenciée, cause unique et ultime de toutes choses, supérieure à tout intellect (aussi bien humain que divin) l'amène à la conclusion que cette cause primordiale doit se maintenir au-delà de la connaissance et du discours. Ce qui le conduit à poser une opposition entre « l'ordre des principes » qui est ineffable et « l'ordre du discours » appartenant à l'homme. Or les apories soulevées par le *Péri Archôn* soulignent le fait paradoxal que l'on parle de l'Un malgré son indicibilité. Ce qui revient à dénoncer que la pensée humaine cherche à surimposer « l'ordre du discours » sur celui des principes.

Cette tentative de recouvrir l'indicible par du dicible afin de le rendre « présent » à la pensée rationnelle et de le rendre communicable se transforme plutôt en une collision incontrôlable d'où ressort l'idée d'un échec cuisant, faute de compatibilité entre ce qui est non dual et ce qui est dual. Cela oblige le chercheur à comprendre que, outre le désir de dire le principe de toutes choses, le langage est tel qu'il ne permet pas de le dire réellement. Il lui faut conclure que l'inadéquation du discours dérive de cette « distinction » que nous établissons entre ces deux ordres, parce que justement le discours est par nature divisant et déterminant. L'idée qu'il existe bien une dégradation de la nature des principes premiers provoquée par la détermination du langage nous oriente donc sur l'idée fondamentale que l'inadéquation du discours est due à la *fonction dualisante du langage* selon quatre modalités :

---

[79] Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 17, 38 ; 13, 1 ; V 8 [31] , 9, 10 ss.

Une pluralité prédicative : La dualité s'exprime dans la pluralité par le fait d'engendrer une collection d'objets linguistiques divers et distincts les uns des autres et que l'on impose à l'Un. L'Un se pluralise en chacun de nos prédicats. Cette fragmentation de l'Un est comprise par Damaskios comme une division ou une dualisation, engendrant une multiplication en autant de prédicats possibles.

Opposition des prédicats : Il s'agit de l'opposition ou la contradistinction des prédicats rapportée à un même sujet. La dualité apparaît ici comme l'impossibilité de dépasser les oppositions conceptuelles et de devoir osciller entre deux directions contraires en parlant des principes, reproduisant ainsi au niveau de la prédication la division titanesque des concepts. Le langage n'est donc que la manifestation sur le plan discursif de notre impuissance à penser la coïncidence ou la simultanéité des concepts opposés. Toute expression des premiers principes parce qu'elle prend racine sur l'opposition conceptuelle primordiale de l'*un* et des *plusieurs* fera resurgir la dualité sur le plan du discours. De quelque manière qu'on tente de l'exprimer, on pose en l'Un une dualité : « Ἀλλ' εἰ καὶ τοῦτο λέγοι τις, πρῶτον μὲν διπλόην ἐν αὐτῷ θήσεται »[80].

Altérité entre sujet et prédicat : La pensée prédicative non tautologique ne fonctionne qu'en exploitant une distinction. Or cette conception permet à Damaskios de rendre caduque toute déclaration de l'Un, parce qu'elle le pluralise ou le dualise en manifestant, sous forme de prédication, une altérité ou une différenciation que sa simplicité lui refuse. Car dire que le principe est *x* ou *non-x* implique une distinction réelle.

Redoublement du sujet : Plus étrangement encore est qu'il remet en question la validité de l'autodéclaration de l'Un. Damaskios refuse en effet la légitimité d'une déclaration affirmant de l'Un qu'il est un[81]. La raison est que le prédicat présente un redoublement du sujet. Ce qui signifie que dans la tautologie « A *est A* », le « *est A* » est en soi une entité distincte du sujet A. Tout en ne disant pas logiquement quelque chose d'autre que lui-même, cela implique cependant une altérité discrète, à cause du fait que tout mot ou groupe de mots est pour Damaskios *un quelque chose* (τι), donc « quelque chose d'autre » (ἄλλο) que ce à quoi il se rapporte.

---

80 Damaskios, *De princ.*, I, 4, 1–2 R. / I, 4, 5–6 W.-C.
81 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 63,4 ; 53,18 R. / I, 94, 19–20 ; 80, 19–20 W.-C.

En résumé, toute relation prédicative repose sur une distinction inévitable. Chaque élément du discours est une entité bien réelle et non virtuelle. On pourrait parler d'une ontologisation des éléments du langage. En tant que tel tout attribut se pose comme donc une entité à part entière qui circonscrit, isole et détermine, ce qui implique que l'objet de la prédication se multiplie en chacune des entités linguistiques et devient *autre* en chaque prédicat.

La structure tautologique n'est en fait qu'une habile dissimulation de ce phénomène et manifeste malgré tout l'altérité. Dire que l'Un *est un* c'est déjà le pluraliser. Le prédicat *un* n'est que l'expression d'*un aspect parmi d'autres* de l'Un, *différent de tous les autres*. Là encore, l'Un est soumis à l'altérité. Chaque attribution agit comme si elle séparait et isolait de l'objet une caractéristique particulière pour ensuite la lui appliquer pour le déterminer. Par ce geste, l'objet prédiqué se voit ajouter un quelque chose à sa simplicité originelle. Toute détermination est alors devenue une addition.

1.2. *Le statut aporétique du discours théologique*

Puisque toute tentative d'expression n'est qu'une dégradation imposée à la simplicité des principes, qu'en est-il du statut du langage théologique à propos des réalités suprasensibles ? Peut-on encore accorder une fiabilité à la Tradition exégétique sur de telles réalités ? C'est donc avec une audace certaine que Damaskios soulève la question de l'expression triadique des principes.

Une chose est sûre, les théurges de la révélation Chaldaïque, comme le dit Damaskios, « nous transmettent qu'il y a là-bas des triades, après en avoir été instruits par les dieux eux-mêmes »[82] : le Père, la Puissance paternelle, et l'Intellect paternel. En outre, les interprétations des théologiens anciens et les Traditions antiques des Égyptiens et des Phéniciens, entre autres, abondent en ce sens et nous rapportent que dans l'Intelligible advient « une génération nombreuse de dieux »[83]. L'Orphisme également, encouragé par la révélation du divin Orphée, formule l'Intelligible selon trois triades et « fait subsister une pluralité de dieux à partir de Chronos jusqu'à Phanès premier-né »[84]. Damaskios se réfère dans ce contexte particulier à la vision de Jamblique pour qui les questions théologiques se fondent sur

[82] Damaskios, *De princ.*, I, 285, 5–6 R. / III, 109, 4–5 W.-C.
[83] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 285, 6–7 ; 321,11–324,15 R. / III, 109, 5–7 ; 165,6–167,24 W.-C.
[84] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 285, 8–9 ; 316,18–317,14 R. / III, 109, 7–9 ; 159,17–160,17 W.-C.

« les innombrables écrits des Anciens » ou « ce à partir de quoi, plus tard, les Anciens ont rassemblé en un nombre limité de livres l'ensemble du savoir théologique »[85]. Même en ce qui concerne les questions d'ordre philosophique, Jamblique fait appel à l'hermétisme égyptien dont on rattache Pythagore et Platon[86].

Damaskios souligne également que Platon lui-même, « le philosophe digne pour nous de tant de vénération (πολυτίμητος) »[87], en vient à la conclusion qu'à propos de l'Un-étant, il y a « trois ordres divins intelligibles, qui diffèrent les uns des autres (ἀλλήλων διαφερούσας) ».

Et en dernier lieu, Damaskios parle des « philosophes plus récents (οἱ νεώτεροι φιλόσοφοι) »[88], c'est-à-dire Syrianos et Proklos, qui formulent à leur manière la structure universelle de chaque triade intelligible en trois triades intelligibles de l'*être* (cf. *Parménide*, 142 b5–c7), de la *vie* (cf. *Parménide*, 142 c7–d9) et de l'*intellect* (cf. *Parménide*, 142 d9–143 a3). En résumé, tous concordent et admettent l'existence de la structure triadique du monde intelligible et caché.

Et pourtant, Damaskios s'interroge. Car cela va à l'encontre de la nature indéterminée des principes. Le discours des exégètes est-il capable de rendre compte d'une façon véritable de la nature de ces réalités ? Est-il possible de concilier le discours théologique avec le discours critique du *Péri Archôn* ?

Si le discours humain échoue à dire les principes premiers, le discours inspiré par les dieux eux-mêmes à travers les *logia*, les Oracles Chaldaïques est-il le seul acceptable, au sens où les dieux disent eux-mêmes ce qu'ils sont et directement aux hommes (aux théurges) ? Ou alors nous mentent-ils ?

---

[85] Jamblique, *De Myst.*, I, 2 (5, 11–14).

[86] Cf. le fragment de Numénius, Περὶ τἀγαθοῦ, (fr. 1*a* [des Places]), qui rattache Platon aux paroles de Pythagore et les initiations, les dogmes et les fondations sacrées en accord avec Platon aux Brahmanes, aux Juifs aux Mages et aux Égyptiens. Cf. A.-J. Festugière (1950/²1986), chap. *L'astrologie et les sciences occultes*, p. 19. Cette tradition de rattacher Pythagore et les Égyptiens remonte déjà à Hérodote, II, 81.

[87] Damaskios, *De princ.*, I, 285, 9–11 R. / III, 109, 9–13 W.-C. Le terme πολυτίμητος est depuis la période classique un titre consacré aux êtres divins. Damaskios l'utilise aussi pour les Oracles : τὰ πολυτίμητα λόγια, *De princ.*, I, 291, 20–21 R. / III, 119,4 W.-C. Il le réserve aussi à Platon, indiquant par là que la théologie de Platon est digne des révélations divines.

[88] Il est intéressant de remarquer que Damaskios désigne curieusement et peut-être volontairement Syrianos et Proklos plutôt comme philosophes – νεώτεροι φιλόσοφοι – que comme théologiens. Est-ce une manière discrète de dire que leur interprétation des dieux est éloignée de la Tradition ? Est-ce aussi une façon de dénoncer qu'il s'agit plutôt de philosophie que de théologie, l'expression « νεώτεροι φιλόσοφοι » étant prise dans un sens péjoratif et opposé à « παλαιοὶ θεολόγοι » ?

Mais dans cette hypothèse, ce serait oser remettre les dieux en question ! Doit-on alors rejeter la critique du *Péri Archôn* ? Cela est également impossible pour Damaskios.

L'aporétique du *Péri Archôn* vient donc à la rencontre de la théologie à travers la question capitale de savoir si les formulations théologiques « inspirées », particulièrement celle de la triade, et imposées traditionnellement aux principes premiers ou hénades sont viables.

Comme le signale M.-C. Galpérine, « la pensée grecque a eu toujours grand soin de ne pas confondre ce que la raison exige et ce que les dieux nous disent. Mais elle ne conçut pas qu'il pût y avoir un conflit entre ces deux voix du *logos* et des *logia* »[89]. Et pourtant le *Péri Archôn* semble dénoncer un conflit entre le *logos* et les *logia* et semble aller à l'encontre de cet idéal.

De l'aveu de Damaskios, il paraît en effet difficile de concilier la Révélation des dieux avec l'aporétique du *Péri Archôn*. Il en fait le constat en ces termes : « assurément, cette perspective [la conception triadique des principes selon les Oracles] semble être aussi en effet celle qui, de toutes, se trouve le plus en contradiction avec nos propres conjectures, en tant que celles-ci souhaitent ardemment contracter l'Intelligible en une seule union »[90]. N'est-ce pas avouer que la conception triadique inspirée des Oracles entre en contradiction avec la volonté d'une compréhension unifiée et indifférenciée de l'Intelligible ? Mais d'un autre côté, rejeter l'expression triadique des Oracles et « innover » en ces matières (εἴ τι περὶ ταῦτα καινοτομοίην) est en soi un outrage envers les dieux.

Puisqu'il semble tout à fait impossible que les dieux puissent communiquer des mensonges, Damaskios est donc forcé d'admettre que ce sont les discours des exégètes néoplatoniciens qui doivent être remis en question. Autrement dit, il va réinterpréter la Tradition grecque et orientale ainsi que la révélation Chaldaïque (τὴν πασῶν μυστικωτάτην)[91] en opposant à la conception théologique classique et trinitaire une conception purement métaphysique prônant l'indétermination totale des principes premiers. Le *Péri Archôn* annonce l'affrontement entre la théologie et la métaphysique, et indirectement, entre Proklos le théologien-théurge et Damaskios le philosophe-métaphysicien. Derrière cette difficile problématique, il faut peut-être voir le reproche damaskien d'une théurgisation outrancière de la philosophie de Platon. Est-ce un clin d'œil à Hégias qui semblait avoir

---

89 M.-C. Galpérine (1987), p. 26.
90 Damaskios, *De princ.*, I, 285, 2–4 R. / III, 109, 1–3 W.-C.
91 Damaskios, *De princ.*, I, 285, 1–2 R. / III, 108, 19–20 W.-C.

orienté l'École d'Athènes vers un zèle marqué pour la bigoterie religieuse et une théurgie aveugle au détriment de l'activité métaphysique[92] ?

En arrière-fond de la critique d'une interprétation triadique, Damaskios reproche aux théologiens d'Athènes (Porphyre, Syrianos, Proklos, Hégias, ...) de ne pas avoir soumis leur discours sur les dieux à la flamme d'une critique rigoureuse et sans concession du langage, de ne pas avoir purifié la théologie dans le feu de la métaphysique pure. Peut-on honnêtement accorder le système des triades avec l'exigence d'unité des hénades ?

1.2.a. *Toute conception de la triade est une invitation à la division*

Depuis Jamblique, le *Parménide* de Platon est interprété à la lumière des Oracles. Chez Syrianos-Proklos, cette interprétation est devenue un système théogonique très élaboré, complexe et rigoureusement structuré d'une manière triadique. Or pour Damaskios la théo-*logie* n'a aucune raison d'échapper à l'aporétisme de l'expression de l'indicible engagé par le *Péri Archôn*, d'autant plus que l'affirmation de l'indétermination des principes est confirmée par Jamblique lui-même. Cet homme divin, « meilleur interprète des réalités divines », a fermement établi que le monde intelligible est « cet abîme unifié (τὸν ἡνωμένον ἐκεῖνον βυθὸν) »[93] qui est la « substance pure, unifiée et complètement indifférenciée (τὴν οὐσίαν εἰς τὴν ἁπλῶς ἐκείνην καὶ ἡνωμένην καὶ παντελῶς ἀδιάκριτον) »[94]. Damaskios, confirmant sa propre perspective d'une indifférenciation des principes et son refus de la voir dégrader par une structure trine, « suit les traces de la pensée de cet homme qui a pénétré tant de choses »[95].

Faut-il alors en conclure que les dieux ne disent pas la vérité au point de remettre en cause les Oracles et les Traditions qui affirment pourtant la trinité principielle ? Loin de là l'idée de Damaskios. Les Dieux qui nous ont donné les Oracles « dignes de tant d'estime »[96] ont révélé les triades. Comment alors résoudre ce dilemme ?

Il est indéniable que nous ne possédons pas « la connaissance directe de l'Intelligible » et « c'est à une connaissance divine qu'il appartient de connaître ce dernier »[97]. Par les seules forces de la raison, nous ne pouvons

---

92 Cf. Ph. Hoffmann (1994), p. 555.

93 Damaskios, *De princ.*, I, 291,26 R. / III, 119,11 W.-C.

94 Damaskios, *De princ.*, I, 292, 4–5 R. / III, 119, 18–19 W.-C.

95 Damaskios, *De princ.*, I, 292,25 R. / III, 119, 9–10 W.-C. : Δοκεῖ τοίνυν ἐμοίγε κατὰ ἴχνη τῆς ἐκείνου πολυθεάμονος γνώμης ...

96 Damaskios, *De princ.*, I, 291, 20–21 R. / III, 119, 3–4 W.-C. : οἵ τε ἐκδεδωκότες θεοὶ τὰ πολυτίμητα λόγια ...

97 Damaskios, *De princ.*, I, 293, 11–12 R. / III, 121, 14–17 W.-C.

pas connaître le Monde caché de l'Intelligible et ce sont les Dieux qui nous le transmettent. Seulement, ce que nous transmettent les dieux se fait au travers, il faut bien le dire et c'est là le point central, du *logos* humain. Et ce que nous interprétons et exprimons de leurs révélations au travers de notre pensée a donc tous les risques d'être entaché de la dualité qui gouverne notre faculté conceptuelle. Et qui dit dualité, dit division. Par conséquent, il faut être prudent et comprendre de manière adéquate ce que ces paroles divines signifient et ne pas introduire impunément par le raisonnement et la discursivité qui nous est propre la détermination et la distinction à propos « des objets de contemplation vraiment les plus saints »[98].

La question est donc de savoir *comment* ces « déterminations » triadiques évoquées par « Platon et par les Oracles eux-mêmes »[99] conviennent à l'Intelligible. Le *Péri Archôn* fait porter l'interrogation, non sur la véracité de la révélation divine elle-même, mais plutôt sur la validité de la perspective humaine qui tente d'interpréter le monde Intelligible à travers ses propres cadres intellectuels. La solution du dilemme est de comprendre que ni les dieux mentent, ni le divin Jamblique, ni les conceptions du *Péri Archôn*, *mais que ce sont les discours des théologues, ignorants de la nature duale de l'intellection humaine, qui sont sujets à caution.* Faute d'un aporétisme éclairé, c'est leur méconnaissance des lois de notre pensée et de la fonction déterminante du langage.

Selon Damaskios, les perspectives théologiques de la triade des philosophes les plus récents (οἱ νεώτεροι φιλόσοφοι)[100], c'est-à-dire celle de Syrianos et de Proklos et celle de son « maître » Isidore (?)[101], sont sujettes à critique. Concentrés sur l'idée qu'il existe une organisation ternaire de l'ordre indivisible formulée en « être-vie-pensée », structure soutenue par la révélation des Oracles qui ordonne effectivement l'Intelligible en une triade fondamentale intitulée « Père-Puissance-Intellect »[102], les philosophes modernes dégagent chacun une conception propre de cette triade de base. À chaque degré, on retrouve cette structure triple originaire qui scande ainsi l'ordonnance de la réalité indivisible en sa totalité et régit toute la « théogonie ». Donc à partir de cette tripartition du père, de la puissance

---

98 Damaskios, *De princ.*, I, 292, 14–15 R. / III, 120, 6 W.-C.
99 Damaskios, *De princ.*, I, 292, 24–25 R. / III, 120, 18–20 W.-C.
100 Damaskios, *De princ.*, I, 285,15 R. / III, 109, 16–17 W.-C.
101 On ne sait pas de qui parle Damaskios. Damaskios parle peut-être de Zénodote dont il suivit les cours, ou d'Ammonius dont il fut également l'étudiant à Alexandrie, ou peut-être d'Isidore dont il fut le disciple.
102 Cf. *Oracles Chaldaïques*, fr. 4 (des Places = Kroll, p. 13). Cf. L. Brisson (2000), pp. 109 ss.

et de l'intellect, les trois triades du monde intelligible sont terme à terme la triade intelligible de l'être, la triade intelligible de la vie et la triade intelligible de l'intellect[103].

De plus, chaque membre d'une triade réplique à son tour ce triple mouvement. L'ensemble apparaît donc comme une superstructure holographique où chaque membre reflète en lui la totalité intelligible selon sa propre modalité. Afin d'accorder les Oracles qui trialisent l'Intelligible avec la conception néoplatonicienne de l'unité[104], les philosophes récents, surtout Proklos, ont affirmé l'existence d'une supertriade qui englobe les trois triades de l'Intelligible[105] sous un mode unitaire, une sorte de prototype universel du monde intelligible qui correspond terme à terme à la triade chaldaïque père-puissance-intellect. Cette triade primordiale est toutes choses, mais sur le mode intelligible, et reste voilée à nos sens, d'où le nom de « monde caché » ou « d'abîme caché ».

La *triade fondamentale selon Syrianos-Proklos*

Cette triade est inspirée par l'interprétation du Philèbe dans la *Théologie platonicienne*[106] où Platon fait exister après l'Un deux principes, le limitant et l'illimité, et dont par le mélange (mixte) sont produits tous les étants. Le limitant (un) et l'illimité (pluralité) sont des hénades. En revanche, le troisième est le mixte ou l'être premier est non plus une hénade, mais la monade substantielle.

Comme le rapporte E.R. Dodds[107], l'importance croissante de ces deux principes est une des caractéristiques de l'école athénienne. Dans cette perspective, les deux principes ne sont plus regardés comme les éléments primordiaux des réalités phénoménales, mais, sous l'influence du *Parménide*[108], comme principes fondamentaux des réalités intelligibles. Proklos les appelle respectivement τὸ αὐτόπερας et ἡ αὐτοαπειρία et leur confère le rang d'ἀρχαί immédiatement après l'Un[109]. L'αὐτόπερας est le fondement transcendantal de l'unité et l'αὐτοαπειρία est le fondement transcendantal de la pluralité. Leur rang de principes unitaires et primordiaux leur confère le

103 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 285, 5–6 R. / III, 109, 4–5 W.-C.

104 On ne trouve rien dans les Oracles concernant l'Un et les hénades, cf. L. Brisson (2000), pp. 123–124.

105 Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, III 7–28.

106 Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, III 8–9, pp. 30–40. Cf. également Proklos, *El. Théol.* § 89–92. Cf. Syrianos, *In Met.*, 112,14 ss.

107 Cf. E.R. Dodds, *Proclus. The Elements of Theology*, 1963, pp. 246–247.

108 Cf. Platon, *Parm.*, 144*e* ss.

109 Cf. Proklos, *In Parm.*, 1124,1 ; 1118,9–1124,37 ; *El. Théol.* § 159 ; *In Tim.*, p. 176,6–177,2 ; *In Eucl.*, p. 5,11–7,12.

titre d'hénades, au sens où l'« hénade » est une unité transcendante à l'être et la source transcendante à une individualité[110], parce que située au-dessus de l'être, de la vie et de l'intellect (*El. Th.* § 115). Quant à ce qui se manifeste en *troisième lieu à partir de ces deux principes*, il est ce qu'on appelle le *mixte* ou le « tout premier des êtres »[111].

Or l'être premier embrasse toutes choses, i.e. l'étant, la vie et l'intellect, en tant qu'il leur préexiste à titre d'être premier. Néanmoins, le mixte, comme le déclare Proklos, est à la fois monade, car il participe de l'un, dyade, parce qu'il procède du limitant et de l'illimité et triade en tant qu'il contient la substance, la vie et la pensée[112]. Étant de ce fait lui-même triadique, ces trois termes, la substance, la vie et la pensée, demeurent en lui sous le mode substantiel en tant que le mixte est leur monade. Puisque le mixte est l'être premier, il est dit *monade* de la triade substance, la vie et la pensée et de ce fait n'est pas une hénade au même titre que le limitant et l'illimité qui sont intrinsèquement un. C'est ce que Damaskios désigne par l'expression « monade substantielle et composée ».

La triade fondamentale selon Isidore

Celle-ci s'oppose à celle de Proklos en faisant du troisième membre qui est « l'être ou l'un avec l'être »[113] une *hénade* substantielle et non plus une monade substantielle comme dans la version proclienne ; la notion d'hénade renvoyant à l'idée d'une unité transcendantale antérieure et indifférenciée à toute composition. Cette troisième hénade est également participable des deux autres qui demeurent imparticipables. Chaque triade de l'Intelligible sera donc composée de *trois hénades*. La première hénade est celle de l'Un comme limitant et la seconde est celle de la Pluralité comme illimité. Toutes deux sont imparticipables. Le troisième membre qui est l'hénade substantielle ou le mixte est en revanche participable.

Le modèle triadique du Péri Archôn (*et jambliquéen*)

Fondamentalement, Damaskios reproche d'une manière globale aux conceptions triadiques de Syrianos-Proklos et d'Isidore d'introduire la divi-

---

110 Déjà Plotin confesse dans *Enn.*, VI 5 [23], 9 que la pluralité ne peut pas être tirée de l'unité à moins qu'elle ne soit primairement posée en elle. Cette trace primordiale d'unité qui demeure au sein de toutes les choses, comme ce qui en est le principe est le prototype de l'hénade. Cf. Proklos, *El. Théol.*, §. 114 et § 115 ou chaque hénade est dieu au sens où elle est intrinsèquement parfaite et une.

111 Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, III 9.

112 Proklos, *Théol. Plat.*, III 9, p. 38, 3–7.

113 Damaskios, *De princ.*, I, 288, 17–18 R. / III, 113,23–114,1 W.-C.

sion au sein de l'Intelligible premier. L'argumentation majeure contre ces conceptions est que « ces choses sont séparées l'une de l'autre par une altérité (καὶ ταῦτα ἑτερότητι κεχώρισται ἀλλήλων) »[114].

En effet, Damaskios accuse la conception proclienne d'inclure une distinction au sein de l'Intelligible premier en faisant des deux premiers principes des hénades et de l'Intellect une monade. Ce qui aura pour conséquence d'infiltrer au cœur de la deuxième triade intelligible une division par le fait même d'introduire la modalité substantielle monadique et non plus unitaire du troisième membre de la première triade dans les deux premiers membres de la seconde, et ainsi de suite.

De même, il ne comprend pas pourquoi Proklos n'admet pas la supériorité de l'unitaire sur le substantiel au niveau de l'intellect intelligible, car si l'intellect n'était pas aussi une hénade ou un dieu, il ne pourrait produire les dieux intelligibles-intellectifs. À son avis, Proklos scinde l'unité indifférenciée de l'hénade intelligible en posant en son sein une individualité substantielle qui s'oppose à l'unité hénadique.

D'autre part, il accuse également la version de son maître Isidore de morceler l'unité indifférenciée de la triade intelligible, en introduisant *deux états*, l'un imparticipable et l'autre participable, au cœur même de l'Intelligible, ce qui a pour conséquence de *disloquer immédiatement* (συνδιασπάω) l'intelligible substantiel. « Il ne sera plus unifié lui-même tout entier par rapport à lui-même tout entier »[115], puisque les hénades participables (substance unitaire, vie unitaire et intellect unitaire) « auront été séparées par les hénades imparticipables ».

En outre, si la troisième hénade de chaque triade intelligible est participable, lorsque la première triade intelligible commandera à la seconde, elle introduira au sein de la pluralité imparticipable, la participation qui se distingue de ce qui est imparticipable (διεσκορπισμένον ἄρα ἔσται τὸ ἀμέθεκτον πλῆθος)[116]. Le verbe διασκορπίζω est assez imagé pour se rendre compte qu'une telle conception engendre un véritable déchirement ou dispersion de l'Intelligible. Il se passera le phénomène étrange et inacceptable suivant : que nous rencontrerons des étants participables parmi l'ordre des étants imparticipables ; par exemple, une âme encosmique au sein des âmes hypercosmiques.

La critique globale des deux conceptions précédentes est que structurer ainsi l'Intelligible, à savoir le constituer au moyen de trois membres

[114] Damaskios, *De princ.*, I, 288,10 R. / III, 113, 12–13 W.-C.
[115] Damaskios, *De princ.*, I, 287, 12–14 R. / III, 112, 4–6 W.-C.
[116] Damaskios, *De princ.*, I, 287,6 R. / III, 111,18 W.-C.

aussi différents, fait pénétrer immanquablement la différenciation au cœur même de ce qui est unifié en son entier[117].

Damaskios propose donc un modèle constitué de *trois principes* ou *hénades* constituées de l'Un comme limitant, de la pure Pluralité comme illimité et de l'Unifié qui est un-être suprasubstantiel et antérieur à la contradistinction de l'un et de l'étant.

La différence d'avec les modèles précédents de Syrianos-Proklos et d'Isidore se joue au niveau du troisième membre, l'Unifié. Dans la version damaskienne, le troisième membre n'est plus substantiel, mais suprasubstantiel au sens où il est antérieur à la contradistinction de l'un et de la substance, c'est-à-dire antérieur à la première altérité, qui, comme on le sait, surgit après l'Unifié. Ce troisième membre qui est le Mixte pur apparaît donc désormais de manière « complètement indifférenciée »[118]. Il est donc ni composé ni mélangé comme le mixte de Proklos.

De plus, par souci d'évacuer le plus possible la distinction et la dislocation de l'Intelligible, Damaskios affirme que les principes « ne sont pas distingués les uns des autres, mais subsistent de manière supérieure à toute distinction »[119]. Soucieux d'éviter le plus possible l'expression de la moindre distinction, il explique la naissance de cette triade de la manière suivante :

> L'Un en tant que limitant (premier membre) s'est détendu en sa propre infinité (deuxième membre) selon une *simplicité unique*. Ensuite, cette infinité, en se convertissant vers le limitant, est devenue *unité* palpable[120] : l'Unifié. Toutefois dans ce retournement, ce dernier s'est coagulé, c'est-à-dire qu'il est rétracté dans une indifférenciation totale, de telle sorte qu'il demeure toujours un et simple.

Damaskios tend ainsi à préserver une constante indétermination au sein des trois membres et au cœur de toute la triade. Puisque les principes sont au-delà de toute détermination et que l'Unifié est indifférencié, on ne saurait concevoir l'Intelligible ni comme composé, ni comme mélangé, mais seulement comme parfaitement simple. L'Unifié est donc l'être pur et le mixte pur formé de manière indivise des deux principes antérieurs, un pur et pluralité pure. Ici le terme « pur » équivaut à celui d'« intelligible », d'« indéterminé » et de « simple ».

---

117 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 287, 15–19 R. / III, 112, 8–13 W.-C.

118 Damaskios, *De princ.*, I, 288, 28–29 R. / III, 114,16 W.-C.

119 Damaskios, *De princ.*, I, 288, 26–27 R. / III, 114, 12–14 W.-C.

120 Le terme ἀμφιλαφές évoque l'idée que l'Unifié est saisissable, palpable pour la pensée, parce qu'il est en fait le véritable objet de l'intellect dans lequel se miroitent les deux premiers principes, qui eux sont insaisissables.

On reconnaît dans cette conception de la triade une apparentée avec l'idée de Jamblique qui prône que « l'Intelligible a son être dans l'Un et auprès de l'Un »[121]. Damaskios fait effectivement souvent référence à plusieurs ouvrages de Jamblique, aujourd'hui perdus, dont le fameux *Commentaire sur le Parménide* qui, selon le témoignage de Proklos, traitait de la première hypothèse ayant pour objet « l'un et les hénades intelligibles »[122]. Damaskios insiste ici sur la conception jambliquéenne d'une proximité absolue entre l'Intelligible et l'Un[123], le rendant ainsi « inséparable » de l'Un. Ainsi il n'y a rien de distingué dans l'Unifié, « ni substance, ni intelligible, ni rien d'autre » au point que l'Unifié « possède l'être dans le fait d'être tout par concrétion »[124].

Toutefois, Damaskios va là aussi émettre des critiques à l'encontre de sa propre conception triadique pourtant plus fiable que celle de Syrianos-Proklos et de son maître Isidore.

Si en effet chaque membre est une unité *pure*, indifférenciée, donc indivisible et insécable, comment peut-il être triplé afin d'obtenir les fameuses trois triades intelligibles de l'Intelligible ? Comment faire de l'Unifié indifférencié une triade sans le démanteler ? Comment concevoir trois triades, si l'Unifié est tout entier avec la première de manière indifférenciée ?

D'une manière générale, et peu importe le modèle triadique exposé, l'objection que fait Damaskios est qu'il est insensé de penser l'Intelligible selon une conception triadique. On ne peut remettre en cause l'idée d'une indifférenciation de l'Unifié, que d'ailleurs Jamblique lui-même énonce, ce qui veut dire que la conception elle-même d'une triade est inadéquate avec la nature des principes. Concevoir l'Intelligible selon une triade fondamentale qui se distribue à son tour en trois triades est en réalité *introduire le nombre dans ce qui est simple*. La solution triadique implique immanquablement une démultiplication de l'unité. Jamblique a parfaitement compris que l'Intelligible est « l'abîme unifié qui enveloppe non pas la substance qui est réellement, mais la substance pure », indifférenciée et sans aucune contradistinction.

---

[121] Damaskios, *De princ.*, I, 127, 12–13 R. / II, 64, 8–9 W.-C.

[122] Cf. Proklos, *In Parm.*, VI, 1054,37–1055,23 ; 1064,21–1071,3 ; *Théol. Plat.*, III, 23, p. 82, 4–54.

[123] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 127, 12–13 ; 145, 6–9 ; 147,22 ss ; 151, 9–10 ; 151,26 ; 156, 6–7 ; 160,26–161,2 R. / II, 64, 8–9 ; II, 90, 9–13 ; II, 93,24 ss ; II, 99, 8–10 ; II, 100,16–101,1 ; II, 107, 11–14 ; II, 115, 9–13 W.-C.

[124] Damaskios, *De princ.*, I, 147, 24–26 R. / II, 94, 1–5 W.-C.

1.2.b. *L'Intelligible ne se compte pas sur les doigts*

L'expression de la trialité de l'Unifié n'est que la représentation que nous avons de la perfection totale de l'Unifié et que nous « divisons en trois, parce que nous sommes incapables de l'embrasser par le raisonnement »[125].

Nous sommes en effet impuissants à saisir et à dire l'Un pur et la pure Pluralité, tant ils dépassent nos notions et nos discours. Tout ce que nous disons d'eux n'est rien dire d'autre que nous-mêmes. Toutes conceptions des principes sont le fruit de notre propre modalité humaine surimposée à eux.

Ce qui est intelligible est par nature le premier objet suprasensible de l'intelligence, fût-elle humaine. Comme l'a bien vu M.-C. Galpérine, l'Unifié est l'objet dans lequel la pensée trouve le repos et cesse d'osciller entre la simplicité et l'universalité, oubliant son déchirement titanesque[126]. La pensée peut espérer y saisir l'un et les plusieurs sans les opposer, et les penser dans une union, puisque l'Unifié est lui-même ce mixte d'un et de plusieurs. Mais dès que nous tentons obstinément de l'exprimer, notre pensée oscille là encore entre les extrêmes, la simplicité et l'universalité, n'arrivant pas à se stabiliser dans la coïncidence de l'unité qui est tout. Ne voulant pas lâcher cet objet, notre pensée « s'empare aussitôt de la triade »[127]. Car ce qui en nous est capable de connaître est distingué et « distingue les objets connaissables dans leurs délimitations propres »[128].

En fait, la pensée se trouve confrontée à la parfaite indifférenciation, à la nature de pure concrétion de l'Unifié. Étant désirante et en même temps impuissante à concevoir et à dire ce qui est indéterminé, puisqu'elle est déterminée et déterminante, la pensée produit alors aussitôt une vision ternaire du mixte. Car la pensée est obligée de dégager trois « états » pour pouvoir se reposer dans une compréhension stable des principes. Nous imposons la forme au sans-forme, le nombre à la Simplicité. C'est pourquoi, lorsque l'homme considère l'Intelligible, la formulation de la triade investit automatiquement notre conception et notre discours. Ce concept de « monde » ou d'« abîme hypercosmique » dès qu'il aborde les rivages de notre pensée, nous le démultiplions immédiatement en un ordre de premiers, de moyens et de derniers pour nous le rendre compréhensible.

---

125 Damaskios, *De princ.*, I, 299, 18–20 R. / III, 132, 18–19 W.-C.
126 Cf. M.-C. Galpérine (1987), p. 82.
127 M.-C. Galpérine, ibid.
128 Damaskios, *De princ.*, I, 297, 18–19 R. / III, 128, 21–23 W.-C.

Nous avons par nature l'habitude d'exprimer ce qui *est* selon trois perspectives : connaissance ou intellect, vie, substance. De même, nous exprimons ce qui *vit* également selon ces trois orientations : vie intellective, vie et vie substantielle. Et également ce qui *pense* selon : intellect substantiel, intellect vital et intellect. Donc, l'unitaire nous le divisons également de ces trois manières[129]. Commandés et condamnés par l'articulation titanesque de notre pensée, nous conformons l'Intelligible au mode trinitaire.

Or, le métaphysicien relève que c'est justement cette structure « fragmentée » qui pose problème et qui fait surgir tant d'apories concernant la nature complètement indifférenciée de cet Unifié. Et plus grave encore, ne risque-t-on pas, dans la frénésie de vouloir dire et de concevoir à tout prix l'Un ou la Pluralité pure[130] de leur imposer la triade ? Or « comment l'Un serait-il triple »[131] ? « Comment, si l'Un est triadique, est-il pur (ἁπλῶς) ? » s'interroge Damaskios[132].

Autant de dilemmes qui démontrent la puissance désastreuse de la division au sein de nos conceptions les plus hautes et de nos discours furent-ils théologiques. C'est *par* et *dans* l'intellect que nous pensons et disons les principes. Or l'intellect humain est sur l'échelle de la procession dans un état de différenciation achevée, dont le langage n'est que l'expression fidèle.

Le discours est essentiellement une *relation* entre deux termes distincts. Sans cette exigence de distinction et d'union, parler est impossible. La distinction ou l'altérité entre le sujet et le prédicat est de l'ordre de la Dyade (dualité ou puissance séparatrice) et fait naître la possibilité même du discours. Or pour que puisse surgir la prédication elle-même ou le mouvement du discours, il y a nécessité d'une relation qui joint le sujet et le prédicat. De la nécessité de la relation imposée sur la dyade s'engendre la Triade (manifestation de la puissance d'union). D'un point de vue plus moderne, l'ensemble constitué des éléments {A, B et *R*}, où A B et *R* est la relation entre A et B, est un ensemble composé de trois éléments tels que : A *R* B. Dans la conception du *Péri Archôn*, le discours, comme πρός τι, représente de cette structure triadique en tant qu'expression de notre structure mentale elle-même. En effet, tout langage suppose l'altérité ou la dualité à laquelle s'ajoute une relation pour reconstituer une unité. Ainsi l'homme appréhende et exprime le réel au travers de cette structure ternaire qui est

---

129 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 296,28–297,5 R. / III, 127,28–128,3 W.-C.

130 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 304, 16–20 R. / III, 140, 5–11 W.-C.

131 Damaskios, *De princ.*, I, 303, 25–26 R. / III, 139,1 W.-C. : Καὶ πῶς τὸ ἓν ἔσται τριπλοῦν ;

132 Damaskios, *De princ.*, I, 304, 9–10 R. / III, 139, 20–21 W.-C. : Ἀλλ'εἰ τριαδικὸν τὸ ἕν, πῶς ἁπλῶς ἕν ;

le mécanisme de son propre mental dans ce qu'il a d'accompli. La triade est l'expression la plus parfaite de notre vision du réel. On comprend alors pourquoi, lorsque nous voulons saisir l'Unifié, nous en faisons une triade, qui est pour nous la plus haute expression de son unité. « La première triade intelligible se révèle être la loi de la pensée »[133].

Toutefois, nous imposons le nombre au monde intelligible et aux principes. Nous comptons l'Intelligible sur nos doigts, nous le distinguons et le divisons en trois. Car, dans notre élan à exprimer l'Unifié, à vouloir interpréter la triade des Oracles, nous faisons de ce principe une monade triadique, monade en tant que principe du nombre[134], composée de trois monades, circonscrites et de forme isolée[135]. Ce qui fait que le monde intelligible est par nous « trialisé et modanisé »[136] selon le nombre.

Nous sentons ici que la critique vise particulièrement le nombre comme « πλῆθος διακεκριμένον », selon l'expression de Proklos[137], faisant de chaque nombre un foyer d'unité. Damaskios voit dans la conception de la triade intelligible de ces prédécesseurs une imposition du nombre qui ne correspond pas à l'indétermination pure (ἀδιακεκριμένον) de l'Intelligible. Contrairement à Proklos qui conçoit un nombre approprié à chaque ordre[138] et donc qui affirme l'existence d'un *nombre présubstantiel* ou *intelligible* (νοητῶς) au niveau hénadique, Damaskios, lui, refuse catégoriquement tout nombre aux hénades qui sont absolument indéterminées. L'Unifié, qui est l'hénade intelligible, est *absolument* indifférencié (πάντῃ ἀδιάκριτον) et *absolument* privé de nombre (πάντῃ ἀνάριθμον)[139]. En fait, même si Proklos considère que les intelligibles sont également « sans distinction et sans nombre (ἀνάριθμα) »[140], son interprétation du monde intelligible sous forme de trois monades opère malgré tout selon Damaskios un transfert des νοητοὶ ἀριθμοί par projection de divisions sur les principes indéterminés dont ils sont en gestations. Parler de triade au niveau de l'Intelligible pur comme

[133] M.-C. Galpérine (1987), p. 87.

[134] La définition de la monade pythagoricienne pose la monade comme principe du nombre, comme principe d'une organisation distinguée, cf. Aristote, *Top.*, I, 18, 108 *b* 29–30 ; VI 4, 141 *b* 7–9, ce que refuse Damaskios à l'Unifié, cf. *De princ.*, I, 308, 7–21 R. / III, 146, 3–21 W.-C.

[135] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 300, 13–17 R. / III, 133, 16–21 W.-C.

[136] Damaskios, *De princ.*, I, 304,17 R. / III, 140, 6–7 W.-C.

[137] Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, IV, 28, p. 81,6.

[138] Cf. Proklos, *In Tim.*, III, 106,30–107,5. Aussi Plotin, *Enn.*, VI 6 [34], 11. Cf. J. Trouillard (1983), pp. 227 ss ; A. Charles-Saget (1982).

[139] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 302, 9–10. R. / III, 136, 16–17 W.-C.

[140] Proklos, *Théol. Plat.*, IV, 32, p. 97, 9–21.

le fait Proklos, c'est y faire remonter la pluralité et la distinction des noétiques, niveau sur lequel s'exprime parfaitement le nombre *substantiel*. De plus étant donné que dans la structure proclienne les hénades sont nommées et distinguées selon les séries qu'elles engendrent, le nombre unitaire se trouve inséré dans les pluralités hénadiques en tant qu'expression causale sous forme monadique (κατ' αἰτίαν μοναδικῶς) et sous un mode caché et intelligible (κρυφίως et νοητῶς)[141].

Or nous avons vu que Damaskios sépare la notion de monade numérique de celle d'hénade. La simplicité des principes est antérieure à la simplicité de la monade. La parfaite concrétion de l'Intelligible ne permet même pas d'y introduire le nombre comme plénitude potentielle de pluralité. Pour Damaskios, il y a une telle densité de concrétion dans l'Unifié que le nombre n'y est même pas encore apparu[142]. « N'essayons pas de compter l'Intelligible sur les doigts, ni non plus de le saisir par des notions distinctes »[143]. La distinction entre Damaskios et Proklos est que ce dernier conçoit *réellement* dans l'Intelligible le nombre caché, comme enveloppé dans une monade, et définit comme puissance génératrice de la multiplicité à venir, sorte d'intensité sans extension[144], alors que Damaskios considère l'intelligible comme pure indétermination au-delà de tout nombre.

Toutefois, il admet que la comparaison de l'Unifié avec la monade, mais uniquement parce que nous sommes obligés de suggérer les réalités supraformelles à l'aide des choses spécifiées et connues de nous. En somme, le modèle mathématique du nombre peut servir d'expédients en vue d'une compréhension accessible de la nature prodigieusement indifférenciée de l'Unifié en tant que principes des étants. Comme la monade contient en elle-même la totalité des nombres tout en étant génératrice de tous les nombres, nous transposons cette conception mathématique sur l'Unifié pour tenter au mieux de comprendre cette concrétion de tous les étants selon la pure simplicité indifférenciée. Le nombre rapporté aux principes ou aux hénades « qui ne sont pas nombrables » n'a en fait de valeur que

---

141 Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, III, 26, p. 92,8 ; IV, 29, p. 88, 5–7.

142 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 299, 15–18 R. / III, 132, 2–6 W.-C. : Αὐτίκα ἀριθμὸν οὐ φήσομεν εἶναι ἐν τῷ νοητῷ, οὐδὲ ἐξ ὁμοειδῶν, οὐδὲ ἐξ ἀνομοειδῶν· οὐδὲ γὰρ ὅλως ἡ τοῦ διωρισμένου φύσις ἐστὶν ἐκεῖ· οὐδὲ γὰρ ἡ τοῦ συνεχοῦς, οὐδὲ διαφορά τις, οὐδὲ ἑτερότης, οὐδὲ διάκρισις ἔν γε τῷ ἁπλῶς ἡνωμένῳ.

143 Damaskios, *De princ.*, I, 302, 3–4 R. / III, 136, 8–9 W.-C. : ὅλως δὲ φάναι, μὴ ἐπὶ δακτύλων ἀριθμῶμεν τὸ νοητόν, μηδὲ διωρισμέναις ἐννοίαις αὐτοῦ ἁπτώμεθα. Cf. l'article de G. van Riel (2002), pp. 199 ss.

144 Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, IV, 32, p. 95,20–96,1 ; IV, 28, p. 28 ; IV, 28, p. 83.

symbolique[145]. La notion de nombre n'est qu'une image palliative (εἰκό-νως)[146], permettant de saisir ces hautes natures qui dépassent toutes nos notions. Toutefois, il serait faux de croire à l'existence *réelle* du nombre *là-haut*.

Pourquoi alors célébrer l'Unifié sous forme de triade et même d'une ennéade, s'il est ce « monde caché » qui porte d'une manière contractée la totalité des mondes inférieurs en une gestation indifférenciée ? Damaskios a parfaitement compris que l'homme est lui-même pris au piège de ses propres schèmes mentaux et (re)dessine le monde selon ses catégories mentales. La triade numérique est le produit de la structure trine qui est *la loi* de notre pensée discursive. C'est ce que nous comprenons lorsque Damaskios dit que même s'il en est exact de dire l'Intelligible est absolument indifférencié et privé de nombre, « *en nous* apparaîtront, si l'on peut parler ainsi, une propriété qui est sa simplicité, une autre sa pluralité et une autre enfin sa totalité »[147]. La redondance d'expression comme ἐν ἡμῖν est une manière d'affirmer que la triadique est le reflet de notre structure interne projetée sur l'Intelligible. Notre rationalité agit comme un miroir ou un prisme déformant, où le reflet des réalités ultimes qui traversent notre pensée apparaît sous la forme d'une structure composée de trois réalités propres. Mais comme il le dit, « rien de cela n'est conforme à la vérité (ἢ οὐδὲν τούτων κατά γε ἀλήθειαν), car il n'y a là-haut aucune chose de ce genre, ni identité, ni différence, ni triade, ni monade opposée à une triade, car aucune opposition n'est dans l'Intelligible »[148]. En définitive, la notion de nombre est une notion humaine.

Par conséquent, bien qu'il ne faille pas appeler les « trois » principes en leur ajoutant le fait d'être trois, car là-bas il n'y a aucune manifestation du nombre[149], c'est de façon purement *humaine* que nous les disons triples (ἡμεῖς γε ἀνθρωπίνως διαλεγόμενοι)[150]. Les apories de l'expression triadique des premiers principes reposent donc sur ces limites structurelles déformantes, et donc illusoires, du langage et de l'appréhension intellectuelle de l'âme particulière raisonnable. Cela signifie que les conceptions théolo-

---

[145] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 301,21–302,1 R. / III, 135,13–136,4 W.-C.

[146] Les images géométriques du cercle (centre-un et rayons-pluralité), souvent utilisées dans le néoplatonisme peuvent se substituer aux analogies algébriques des nombres, cf. Damaskios, *De princ.*, I, 301,28 R. / III, 135,23 W.-C. Mais ce n'est pas pour cela que l'Unifié est un cercle ou une sphère intelligible !

[147] Damaskios, *De princ.*, I, 302, 9–12 R. / III, 136, 16–19 W.-C.

[148] Damaskios, *De princ.*, I, 300, 17–20 R. / III, 133,22–134,1 W.-C.

[149] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 304, 21–22 R. / III, 140, 12–13 W.-C.

[150] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 304,22 R. / III, 140,14 W.-C.

giques triadiques manifestent la division ou la passion titanesque de notre propre pensée. Dans notre désir d'exprimer l'Intelligible, nous ne faisons que procéder à une *surimposition de la triade et du nombre qui est le fruit de la dualité de la pensée humaine* sur sa nature totalement indistincte et simple, triade qui n'est en réalité que le reflet de *notre propre structure mentale*.

En usant de la notion de triade numérique, qui est la dégradation inévitable dans la pensée discursive humaine des paroles divines, le théologien non averti croit en toute bonne foi exprimer de la manière la plus adéquate et la plus vénérable possible le « monde caché » de l'Unifié. La conception triadique de la réalité intelligible n'est qu'une projection de nous-mêmes, même si elle semble être l'expression manifestant le plus de perfection concernant le monde caché de l'Unifié. Damaskios veut donc mettre en garde le théologien et l'exégète des révélations divines qui seraient tentées de croire à une structure triadique *réelle* du Monde intelligible, sans se rendre compte qu'il ne s'agit que du mouvement de la raison elle-même qui trace une triple détermination sur l'Indéterminé.

1.2.c. *Les faiblesses du discours théologique*

Damaskios, tentant malgré tout de rester fidèle à la doctrine traditionnelle des Oracles et des théologies orphiques, considère que le dérapage des exégèses de ces prédécesseurs vient plutôt d'une transposition tronquée de la vérité divine dans le prisme de la pensée humaine et du langage. Car les dieux, voulant communiquer efficacement avec les hommes, s'adressent à eux *via* les facultés humaines qui malheureusement sont par nature inadéquates. Les Révélations et les Oracles sont des discours adaptés à la raison humaine. Et le risque est inévitable que la véritable nature de l'Intelligible soit en quelque sorte dégradée par ce biais.

Le danger global est donc de croire que notre compréhension des réalités originelles en est le reflet fiable, que nous pouvons les appréhender en procédant par une identité stricte entre le mot et la chose. Toute structure que nous croyons déceler *là-bas* n'est que celle de *notre* monde mental et n'appartient qu'à lui.

Même les dieux doivent, pour s'adresser aux hommes, déformer la vérité de *là-bas* en la restructurant selon notre mode mental. Leur moyen de communication est le langage humain[151] et celui-ci s'accomplit dans cette vision de la triade. Damaskios, plus que tout autre néoplatonicien, est conscient du *relativisme* du contenu de la transmission divine faite aux hommes.

---

[151] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 304,27–305,1 R. / III, 140, 20–24 W.-C.

Les dieux nous transmettent que ce que *pouvons* entendre. Étant donné que « nous sommes contraints de nous servir de nos raisonnements au sujet des réalités qui s'élèvent au-delà de tout intellect », ils nous parlent de l'Intelligible avec nos propres dénominations déterminées. Donc il ne faut pas croire que les « dieux qui nous instruisent sur ces réalités » nous les livrent de la façon dont ils les pensent et telles qu'ils les pensent, ni telles qu'elles sont accessibles à l'intelligence divine, mais « ils se servent de la langue particulière des peuples » et « se servent du langage humain »[152]. Donc si les Oracles parlent avec solennité d'une triade intelligible, il s'agit encore d'un langage humain, par conséquent dégradant. Les principes demeurent « anonymes »[153], mais ils nous sont traduits en noms, car dans « la condition qui est la nôtre »[154], il ne peut en être autrement.

Certes, les dieux ne mentent pas, mais ils s'adaptent à nos limites, au risque que cela engendre un écart funeste avec la vérité transcendante. Ainsi « la triade intelligible tant de fois célébrée », en désirant « l'exprimer par diverses périphrases », nous la présentons à notre insu dans nos discours divers (ποικιλωτέραν) déterminée et composée qu'elle ne l'est[155]. Le terme « ποικιλωτέραν » justifie à lui seul l'idée que nous sommes gouvernés par notre propension instinctive à la division et à la détermination numérique, ce qui manifeste la mauvaise habitude de la pensée humaine à *surimposer* ses modes linguistiques sur ce qui est inexprimable.

Damaskios met le doigt sur notre manie à faire remonter, par souci de clarté, ce que nous jugeons être les plus vénérables caractéristiques vers les principes. Mais dans ce geste, nous les nommons et les définissons au moyen de noms et de définitions que l'on emprunte aux réalités déjà établies dans la détermination triadique. Or il montre que l'analogie est certes un procédé utile, mais demeure illicite si nous n'avons pas conscience de sa limite interne. Nous ne pouvons faire autrement que de l'utiliser, mais *à condition* de savoir ce qu'elle est : un palliatif. « Ces principes ne sont en vérité ni un ni trois, ni à la fois un et trois, bien qu'il soit nécessaire que, nous, nous les exprimions par de tels noms et concepts, à défaut de ceux qui leur conviendraient, ou plutôt par engouements pour les dénominations qui ne leur conviennent en rien »[156].

---

[152] Damaskios, *De princ.*, I, 304,25–305,1 R. / III, 140, 18–24 W.-C.
[153] Damaskios, *De princ.*, I, 298,12 R. / III, 130, 7–8 W.-C.
[154] Damaskios, *De princ.*, I, 305, 4–6 R. / III, 141, 4–7 W.-C.
[155] Damaskios, *De princ.*, I, 305, 17–19 R. / III, 141, 23–26 W.-C.
[156] Damaskios, *De princ.*, I, 302, 19–23 R. / III, 137, 5–11 W.-C.

Damaskios reproche donc aux théologiens modernes, tels Syrianos, Proklos, ainsi qu'à son propre maître, d'avoir « pris au pied de la lettre », si l'on ose dire, les paroles des dieux, et d'avoir introduit à leur insu la division numérique – triadique – dans l'Unifié, faute d'avoir compris qu'il ne s'agit en fait que d'une vision analogique et indicative. Damaskios énonce ici un principe d'exégèse essentiel : savoir faire la différence entre la lettre et l'esprit. On comprend mieux alors sa mise en garde : « Que personne n'aille donc estimer que c'est d'après les hypostases définies et caractérisées par l'analogie que sont constituées les hypostases qui sont pures et qui portent en elles leur propre vérité »[157]. Le discours n'est pas superposable aux réalités principielles elles-mêmes qui demeurent irrévocablement en retrait de *toute* expression. L'Intelligible est l'« abîme caché ».

Le langage possède la fâcheuse tendance à déterminer, et dans le cas de la théologie néoplatonicienne, à « trialiser », entraînant une déformation de la nature des principes. Ce que le véritable exégète, ayant purifié sa manière de penser par l'aporétisme radical, comprend et admet sans difficulté. Il sait alors que tout discours sur les principes n'est que sous un mode analogique (τῇ ἀναλογίᾳ) c'est-à-dire que les mots ne sont que les mots. Il doit donc aller au-delà du langage et saisir intuitivement ce qu'est l'Intelligible. Il comprend également que les principes ne sont *exprimables qu'en nous*, à savoir selon notre détermination mentale qui nous les rend par ce biais accessibles. La Triade primordiale est l'Intelligible manifesté en nous, traduit ainsi par les structures de notre entendement. Mais ce qu'ils sont en tant que tels, nous ne pouvons le dire. Tout ce que nous disons des principes premiers n'est pas vrai, mais ce dont nous parlons est vrai.

Damaskios ne cesse de nous mettre en garde : « et qu'on ne remonte pas non plus des notions qui nous sont les plus familières vers le mode d'être qui surpasse toute habitude mentale »[158]. Sachant que notre pensée est déterminante, aussi bien dans sa faculté conceptuelle qu'expressive, Damaskios nous invite à ne pas *surimposer* aveuglément notre propre perspective, mais préalablement à toute exégèse sur l'Au-delà de prendre conscience que tout discours est une surimposition indigne.

On voit que Damaskios n'hésite pas à soulever les apories théologiques qui naissent de la contradiction entre ce que disent les théologies et ce que révèle la métaphysique aporétique des principes premiers. À la

---

[157] Damaskios, *De princ.*, I, 298,27–299,1 R. / III, 131, 6–8 W.-C. : Μηδεὶς οὖν ἀξιούτω κατὰ τὰς τινὰς καὶ τῇ ἀναλογίᾳ χαρακτηριζομένας εἶναι τὰς ἁπλῶς καὶ τῇ ἑαυτῶν ἀληθείᾳ συνούσας.

[158] Damaskios, *De princ.*, I, 299, 1–2 R. / III, 131, 8–10 W.-C. : μηδὲ ἀπὸ τῶν προχειροτέρων ἐννοιῶν ἀναγέσθω πρὸς τὸν ὑπερφυέστερον τρόπον πάσης συνηθείας.

différence de Proklos, pour Damaskios la métaphysique conditionne désormais la théologie. Le *Péri Archôn* n'est pas vraiment un traité de théologie, mais avant tout un jeu serré de métaphysique pure entre le tout, le principe, le quelque chose et le rien. Quoi qu'il en soit, la métaphysique prime, et la théologie exprime dans un langage plus populaire la dimension ontologique des principes. Et chez Damaskios, les principes premiers sont suressentiels et supradivins, on ne peut donc même pas au sens strict parler de théologie. Ils dépassent en cela toute interprétation théologique et ne sont donc pas « objets » de la théurgie. Pour accorder le *logos* et les *logia*, il faut par conséquent comprendre que les déterminations maintes fois évoquées par Damaskios et qui l'ont été aussi par Platon et par les Oracles eux-mêmes ne sont que de simples suggestions utiles et nécessaires pour l'esprit humain, tout en ayant conscience de leur invalidité. *Il n'y a pas de proposition proprement fausse, il n'y a que des propositions hors d'ordre*.

Le discours théologique restera un risque tant que le théologien n'aura pas purifié son mental au feu des apories. Autrement dit, tant qu'il n'aura pas compris que toute expression triadique rapportée aux principes n'est que la manifestation de la dualité du langage et l'expression de sa propre intelligence, tant qu'il n'aura pas pris conscience que le discours théologique et les paroles rapportées par les divins théurges ne sont *qu'une traduction en nous* de leur nature inviolable et indifférenciée, il fera surgir de graves apories entre lui et l'Abîme Intelligible.

La conclusion qui doit s'imposer au terme de l'expérience aporétique du discours théologique doit être la conviction inébranlable qu'« il n'y a là-haut en vérité aucune apparence de triade »[159].

1.3. *La puissance onomastique en question*

Dans le souci de dire quelque chose sur les principes, sans trahir leur simplicité par une dégradation liée au discours entrelacé et complexe, les philosophes ont parlé des ultimes réalités de manière purement dénominative, c'est-à-dire en usant du nom seul. Il existe pour eux une solution onomastique, une sorte de prédication minimaliste, en général superlative, mais qui leur semble acceptable : « par exemple, l'un lui-même, ce qui est tout ensemble, le plus simple, le premier, l'au-delà de tout, le bien et tout ce qui veut suggérer le principe unique »[160].

---

[159] Damaskios, *De princ.*, I, 308,21 R. / III, 146, 21–22 W.-C.
[160] Damaskios, *De princ.*, I, 60, 14–16 R. / I, 91, 1–4 W.-C.

Toutefois, la rigueur critique nous oblige à nous demander si cela n'entre pas en contradiction avec la thèse de l'indicibilité des principes premiers. Le nom seul, isolé de toute relation prédicative (ἡ ἀπεστενωμένη τῶν ὀνομάτων ἰδιοτροπία) est-il acceptable pour désigner adéquatement une telle simplicité antérieure à tout[161] ? Or les noms (τὰ ὀνόματα) appartiennent aux gestations de notre pensée et de ce fait se trouvent arrêtés au seuil du sanctuaire (ἀδύτον) interdit, sans rien annoncer de la révélation (ἐξαγγέλλω), de la nature secrète des principes. Pour Damaskios, il n'y a pas de Nom idoine de l'indicible. Les principes sont *anonymes*. Comment pourraient-ils supporter un nom ?

1.3.a. *L'anonymat des principes premiers*

Damaskios arrive à l'*anonymat* du principe premier par un aveu sans appel : l'*impossibilité de lui donner le moindre nom*. Il est clair que si l'Ineffable est indicible, c'est parce qu'en tant que *rien* par excès, il se dérobe à tout nom. Mais concernant l'Un, il est indicible parce qu'il est la *totalité indicible et indifférenciée de tous les noms*. L'Un, excédant l'Étant, mais pas le Tout – il n'est pas absolument rien, il est le tout de manière absolument simple et une –, il tolère donc une certaine *indication* qui le laisse être « soupçonnable ». Bien que l'Un soit l'Un-tout selon la pure simplicité de sa nature une, et par conséquent indéterminé, il est néanmoins la source de toutes les déterminations. Il les contient toutes, affirmatives comme négatives. Chez Damaskios, le constat de l'imprédicabilité de l'Un ne s'expérimente pas au travers une logique du refus, mais dans la compréhension du passage du déterminé vers l'indétermination qui caractérise l'ascension vers le principe. La problématique d'une onomastique applicable au niveau principiel se résume à cette alternative :

Soit il faut leur donner *tous les noms*[162] ;

soit il faut leur donner *un nom propre unique*.

La totalité des noms : En ce qui concerne la première possibilité, nous en voyons très vite la limite. L'Un est simple et indéterminé (τὸ δέ ἐστιν ἁπλοῦν καὶ ἀδιόριστον καὶ αὐτὸ τοῦτο πάντα ἕν), donc rien de ce qui est distingué

[161] Damaskios, *De princ.*, I, 124, 14–17 R. / II, 59, 19–22 W.-C. : Πότε ἂν οὖν ἐξαρκέσειεν ἡ ἀπεστενωμένη τῶν ὀνομάτων ἰδιοτροπία, καὶ τῶν κατὰ τὰ αὐτὰ νοημάτων εἰς δήλωσιν ἢ περίληψιν τῆς πάντα καὶ πρὸ πάντων οὔσης μιᾶς ἡνωμένης ἁπλότητος;

[162] Damaskios, *De princ.*, I, 64,1 R. / I, 96, 6–7 W.-C. : εἰ δὲ οὐκ ἔστιν αὐτοῦ ὄνομα κύριον, ἕκαστον αὐτὸ κλητέον.

n'est vrai des principes. Or chaque nom est à lui seul une détermination, une propriété évocatrice isolée et isolante, donc séparatrice engendrant une délimitation particulière. Chaque nom est une détermination spécifique. Le principe premier serait alors soumis à une détermination démultipliée en autant de noms possibles.

Damaskios reprend en ce sens ce que Plotin avait déjà développé et qui est devenu un lieu commun de la problématique de l'expression onomastique de l'Un chez les néoplatoniciens[163]. D'après ce dernier, des expressions comme « un », « premier », « principe », « tout » sont inadéquates, puisqu'elles fragmentent la pureté de l'Un aussi bien par leur délimitation propre que leur succession dans le temps, ce qui *séquencise* et brise la simplicité du principe en une sorte d'évocation en pointillé. Toute énumération n'est en soi qu'une projection verbale de toutes les choses dont l'Un est le principe[164].

Par conséquent, donner tous les noms au principe serait le morceler à l'infini. Mais *à contrario*, ne sélectionner que certaines dénominations que l'on opposerait aux autres entraînerait une scission qualitative de la totalité indivise du principe.

Le nom propre unique : Quant à la deuxième possibilité, celle d'un unique nom commun, elle pourrait éviter cet odieux morcèlement du principe. Ce serait quasiment l'idéal. Mais un tel Nom existe-t-il ? Le terme « *Un-Tout* (-*avant-tout*) » pourrait-il être ce Nom unique de l'Un ?

Malheureusement, Damaskios va démentir cette possibilité en montrant que notre propre dualité titanesque ne nous permet pas de donner un nom unique où s'uniraient tous les opposés. Aucun nom ne peut exprimer l'indétermination absolue sans la démanteler aussitôt, car le nom est toujours l'expression d'une orientation de la pensée opposée à une autre de sens contraire.

Dans la perspective du *Péri Archôn*, et aussi étrange que cela puisse paraître, « Un-Tout » ne joue pas le rôle d'un nom à proprement parler, mais représente une sorte d'indication transcendantale qui dépasse toute dénomination propre. C'est plutôt une *coïncidence* inexprimable[165] de deux

[163] Cf. Plotin, *Enn.*, VI 9 [9], 5, 30–33 ; V 5 [32], 6, 26–37 ; II 9 [33], 1, 1–8 ; VI 8 [39], 8, 6–7.

[164] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 58, 23–24 R. / I, 88, 12–13 W.-C.

[165] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 74, 1–2 R. / I, 111, 5–6 W.-C. Nous ne sommes pas d'accord d'ajouter entre crochets : « τὸ δέ ἐστιν ἁπλοῦν καὶ ἀδιόριστον καὶ αὐτὸ τοῦτο πάντα ἕν … [que signifie le nom] un-tout », comme le fait J. Combès dans sa traduction. Il faut laisser cette coïncidence hors de portée de la détermination discursive. Et la suite du texte le prouve.

symboles, *un* et *tout*, une sorte d'intuition synthétique suspendant l'opposition de la double orientation de l'âme vers la plus grande extension et vers la plus dense contraction. Mais si chacun des deux prédicats *un* et *tout* pris séparément est connaissable, donc rationnellement saisissable et articulé dans le discours, par contre, « ce qui est antérieur à tous les deux, ce que nous suggérons aussi par cet ensemble, ne supporte pas la connaissance »[166], ni par conséquent la prédication. L'ensemble « Un-Tout » n'est donc pas une dénomination en tant que telle, mais une orientation symbolique échappant à toute division[167]. En fait pour Damaskios, le symbole n'a pas le statut ni la fonction d'un nom ou d'un prédicat. Il est une pure *orientation* qui ne détermine rien, mais qui indique une direction vers laquelle notre conscience spirituelle doit se tourner et regarder. Mais rien de plus. Une indication n'est pas une affirmation prédicative. Le symbole est l'élément actif et signifiant de ce que Damaskios nomme la *voie endeixique* ou la voie allusive et suggestive. Rien n'est dit, tout est suggéré presque silencieusement. Il n'y a pas de mot pour évoquer cet « obscur soupçon » de l'Un. Cet ensemble « Un-Tout » n'est donc pas de l'ordre du discours, mais de celui d'une gestation spirituelle en gestation d'une sorte de conscience inexprimable de l'Un sans jamais parvenir à la naissance d'une prédication claire.

Et si nous voulions malgré tout faire de cette coïncidence « Un-Tout » non plus un symbole, mais un nom, un nom composé de deux prédicats contraires, bref une affirmation proprement discursive, notre dualité titanesque s'en emparerait aussitôt. Notre pensée la tiraillerait et l'éclaterait dans l'opposition du simple et de l'universel. De plus étant soumis à la temporalité du discours, nous isolons et juxtaposons l'un après l'autre chaque nom en l'érigeant en absolu[168]. Nous n'arrivons pas à unir toutes choses en une seule pensée indifférenciée qui les embrasserait toutes, c'est pourquoi nous ne pouvons pas restituer rationnellement et sous forme d'une désignation discursive l'intuition de l'union non discursive de l'un et du tout. « En effet, nous ne sommes pas en mesure de lui donner un nom de forme unique (ὀνομάζειν μονοειδῶς), puisque [rationnellement] l'Un est autre chose que le Tout, et le Tout est autre chose que l'Un »[169]. L'Un n'étant pas *conceptuellement* saisissable n'a donc pas de Nom unique pour le désigner.

---

[166] Damaskios, *De princ.*, I, 56,19–57,2 R. / I, 85, 12–17 W.-C.

[167] Sur le symbole dans le néoplatonisme, cf. Peter Crome (1970).

[168] Cf. M.-C. Galpérine (1980), p. 341.

[169] Damaskios, *De princ.*, I, 74, 2–4 R. / I, 111, 6–7 W.-C. : οὐ γὰρ ἔχομεν αὐτὸ ὀνομάζειν μονοειδῶς, ὅτι καὶ τὸ ἓν ἄλλο παρὰ πάντα, καὶ τὰ πάντα ἄλλα παρὰ τὸ ἕν.

À propos de l'Unifié qui est le Tout antérieur à la pluralité des étants, Damaskios explique que nous ne pouvons pas non plus lui attribuer un Nom unique. En effet, comment pourrait-on exprimer, distinctement et d'une manière déterminée cette concrétion totalement indifférenciée (τὸ δὲ ἦν πάντῃ ἀδιάκριτον, καὶ πάντα συναιρετέον τῇ ἑαυτοῦ μονότητι)[170] ? On ne peut en aucune mesure imaginer l'indifférenciation principielle autrement que par une concrétion (συναίρεσις) qui embrasse tout et s'achève au-delà de l'être et de l'intelligible[171]. Et Damaskios reste réaliste, car ne possédant déjà point de noms communs pour désigner les formes divisées prises toutes ensemble, comment aurions-nous l'audace de signifier l'Unifié[172] ? Nous sommes impuissants à nommer une réalité concrétée (συναίρεμα) ou une totalité quelle qu'elle soit. Donc nous ne pouvons donner un nom unifié et unique à l'Unifié comme Mixte pur.

Cela, Damaskios le démontre d'une manière concrète en prenant l'exemple de notre corps. Notre corps est un mixte formé des quatre éléments[173]. Toutefois, il est impossible de trouver un nom idoine qui désignerait ce mélange[174]. Car toute nomination correcte d'une totalité se heurte à une impossibilité méthodologique. Nous sommes en effet contraints de désigner un ensemble ou une totalité de deux façons qui s'avèrent logiquement stériles :

> Soit *par un de ces éléments*. Et dans ce cas, lequel faut-il sélectionner au risque d'exclure les autres éléments qui le composent et de briser la totalité à désigner ?
>
> Soit *par l'énumération exhaustive de tous les éléments*. Mais dans ce cas, nous n'atteignons que la succession des éléments, mais jamais l'ensemble en soi.

La problématique qui se dégage derrière est de savoir comment désigner par un *nom commun unique* un ensemble composé d'éléments distincts eux-mêmes désignés par ce même nom servant de nom commun. En effet, notre *corps* est composé de chacun des éléments et il est également présent en chacun d'eux en tant que chaque élément est aussi un *corps*. Or dire le nom « corps », c'est peut-être désigner notre corps total, mais c'est aussi exprimer chacun des éléments particuliers qui le composent. Chacun des

---

170 Damaskios, *De princ.*, I, 124,14 R. / II, 59, 17–18 W.-C.

171 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 143,26–144,4 R. / II, 88,20–89,1 W.-C.

172 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 124, 17–20 R. / II, 59,22–60,3 W.-C.

173 C'est-à-dire terre, eau, air et feu. Cf. Empédocle, fr. 31 B 6 (DK) ; Aristote, *Met.*, A 4, 985 *a*31–*b*2 ; Platon, *Tim.*, 32 *b*2–*d*1 et 53 *c*5.

174 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 124,12–125,5 R. / II, 59,15–60,19 W.-C.

quatre éléments utilisant le mot *corps*, ce terme ne peut être un nom unique désignant sans aucune confusion la totalité des quatre éléments qu'est notre corps. Nous tournons donc en rond sans rien définir précisément et de manière univoque. Et si nous usons des appellations « igné », « terrestre », « humide », « aérienne » pour nommer le corps humain, nous n'évoquerions là aussi que les propriétés des divers éléments et leur rapport au corps, mais non point l'ensemble ou leur conglomérat, c'est-à-dire l'ensemble unifié qu'est le corps humain. Nous ne nommons toujours et inlassablement que les éléments, mais non l'ensemble des éléments. Par conséquent, le corps humain n'a pas de nom propre.

Nous rencontrerions une aporie similaire si l'on demandait quel est le nom de l'ensemble de tous les noms. Ce ne pourrait être un nom, car il appartiendrait à son propre ensemble et serait un élément de lui-même ! Il faudrait alors chercher un nom qui ne soit plus un nom, ce qui est absurde. Autrement dit, nous ne pouvons nommer une totalité que par ses parties, parce que nous ne pouvons la définir et la déterminer que par rapport à ses parties. Il n'y a pas de nom de ce qui est supérieur à la somme des parties. Puisqu'il n'y a donc pas de nom unique pour un tel tout, de même il n'y a pas de nom commun ou intégral pour un ensemble tel que notre corps (οὕτω δὲ καὶ τὸ μίγμα τῶν στοιχείων οὐκ ὀνομάζεται)[175].

Damaskios poursuit sa démonstration en montrant également que l'on ne peut pas non plus désigner le corps ou le mixte comme une matière à laquelle on ajouterait une forme, par exemple, l'humanité ou un nom générique tel qu'animal. Car l'humanité est elle-même une propriété du mixte qui s'ajoute au mélange, mais le mélange en soi reste indicible. Quelle que soit la forme qui s'impose à la matière, celle-ci reste dépourvue de nom et garde son statut ineffable[176]. La matière est donc *anonyme* (καθ' ἑαυτὴν ἡ ὕλη ἀνώνυμος)[177].

De la même manière, les premiers principes en tant que *tout*, sont eux aussi *anonymes*[178]. En effet, si l'on ne peut nommer proprement ni un co-agrégat particulier, ni un ensemble de formes divisées, ni un entier (ὅλον) plus intègre, *a fortiori*, nous est-il impossible de nommer d'un nom propre et commun l'ensemble de toutes choses (τὰ πάντα). Il nous est donc

[175] Damaskios, *De princ.*, I, 125,5 R. / II, 60,19 W.-C.
[176] Damaskios cite le cas de certaines espèces appartenant au genre de la chaleur et du froid ; il se calque sur Platon qui mentionne les espèces du genre clarté et obscurité (*Tim.*, 58 *d* 1–3), des sucs (ibid., 59 *e*6–60 *a*3) et des odeurs (ibid., 67 *a* 1–4).
[177] Damaskios, *De princ.*, I, 125,3 R. / II, 60,16 W.-C.
[178] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 99,27–100,4 ; 298,12 R. / II, 23, 7–13 ; III, 130, 7–8 W.-C.

impossible également de nommer d'un nom propre et commun le tout intelligible dans sa plénitude[179]. Car nous ne nommons que des propriétés nues (ἀγαπητὸν δ' ἡμῖν τὰς ἰδιότητας ψιλὰς ὀνομάζειν)[180].

L'Un-Tout n'a donc pas de nom commun, d'ὄνομα σημαντικὸν, car il les intègre tous. Et s'il lui faut donner tous les noms[181], c'est qu'il n'en possède aucun. Il n'a pas de nom propre (δ'ὄνομα κύριον), car rien de propre ne lui convient ni lui appartient[182]. Nous sommes par conséquent dans l'indigence (ἀπορία) d'un nom qui lui conviendrait. « C'est pourquoi on ne doit même pas l'appeler un, sinon au sens où on doit l'appeler tout », mais selon un mode qui demeure ineffable[183].

Il nous est par conséquent impossible d'exprimer par un outil linguistique ces totalités indéterminées « Un-tout », « Un-tout-avant-tout », « Unifié » ou « Mixte pur ». Si le premier geste de la pensée est de poser le Tout, elle est par contre dans l'incapacité de l'exprimer et de lui donner un nom. Nous sommes donc dans une ἀπορίᾳ τοῦ οἰκείου ὀνόματος. L'échec aporétique apparaît inévitable.

Les premiers principes sont *anonymes*[184]. Ni une de liste exhaustive de tous les noms les plus dignes, ni un nom commun qui engloberait tous les autres, une sorte d'hypernom qui devrait les résumer tous ne peut leur être appliqué. Les principes premiers sont incompatibles à *toute onomastique*.

1.3.b. *L'antinomie onomastique*

Si l'Origine n'est absolument pas dicible, c'est parce que chaque dénomination qui lui est imposée se renverse sur elle-même. Le discours sur le principe en tant que principe est dénoncé par Damaskios comme celui d'un « parler faux ». Car les noms les plus dignes et rapportés aux réalités

---

179 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 126, 5–6 R. / II, 62, 10–12 W.-C. : οὐκ ἔστιν ἓν ὄνομα τῷ σύμπαντι πληρώματι.

180 Damaskios, *De princ.*, I, 126, 5–6 R. / II, 62, 11–12 W.-C. Notons que cette impossibilité de nommer l'étant résonne encore dans la mystique rhénane, chez Maître Eckhart p. ex. dans *Sermons-Traités*, *De l'accomplissement* (Luc, I, 26), P. Petit [1942, ²1987], p. 16) : on n'a pas de nom pour désigner le charpentier en tant qu'étant, car son nom n'est que celui désignant son œuvre extérieure, ni de nom pour désigner l'âme, ni un nom pour exprimer un ange, ni de nom pour Dieu. Le nom ne désigne que la fonction, déterminée selon l'œuvre ou la production de l'étant, mais non l'étance elle-même ou de l'auteur de l'œuvre. Car celui-ci reste en arrière et antérieur comme cause indéterminée de l'acte et de son résultat.

181 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 46, 13–15 R. / I, 69, 6–7 W.-C.

182 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 65, 4–5 R. / I, 97,22 W.-C.

183 Damaskios, *De princ.*, I, 65, 21–23 R. / I, 98, 18–21 W.-C.

184 Damaskios, *De princ.*, I, 298,12 R. / III, 130, 7–8 W.-C.

originelles révèlent une contradiction interne. Mais comment un nom pris isolément peut-il être contradictoire ?

Damaskios nous dit que les termes appliqués à l'Ineffable ou à l'Un, et d'ailleurs à tout principe d'une totalité, sont source de leur propre renversement. Car ces termes présentent une *antinomie sémantique* proche de celle du *paradoxe du menteur*. Ce qui signifie qu'un nom comporte en lui-même sa propre suppression.

Servons-nous de la première aporie du traité qui montrait le paradoxe de l'existence d'une causalité unique et absolue transcendante au Tout. En effet, le principe du Tout intégral est, par définition, absolument hors de tout ce qu'il produit. Mais aussi, parce qu'il est principe, surgit ce que l'on appelle son *principié* ; ce qui le pose immédiatement dans une *relation*, celle qui est propre à toute causalité vis-à-vis de ces effets. La relation de causalité est en effet symétrique, car s'il ne peut y avoir d'effet sans cause, il n'y a pas de cause si aucun n'effet n'existe. De même que le père existe comme tel que si le fils existe, de même le principe existe en tant que principe que si le multiple existe aussi. Tout générateur n'a de sens et d'existence que dans le rapport établi à ce qu'il engendre. Plus concrètement, cette relation du principe à ses effets exprime la puissance du principe, ce qui le caractérise justement comme principe.

Par conséquent, la notion de « principe unique du Tout » possède une double exigence. La première est celle de l'*autarcie* qui exprime la suprématie du principe et que l'on a apprise à désigner sous le terme de « transcendant ». Quant à la seconde, elle renvoie à l'idée de *relation* : tout principe est principe *de* ...

On s'aperçoit que le mot « principe » cache en lui-même deux caractéristiques opposées : l'isolement et la mise en relation. Or peut-on être à la fois purement transcendant et relativement dépendant d'un autre ? D'un point de vue logique, cela est inacceptable. Pour Damaskios, le terme de « principe absolu » est antinomique.

C'est un type de raisonnement similaire qui va servir d'argumentation à la démonstration de la contradiction interne du terme « transcendant » (ἐξῃρημένον). Selon la propriété même de sa notion, ce terme comporte l'idée d'une incoordination absolue avec ce qui le suit. C'est un terme qui sert uniquement à désigner quelque chose d'absolu, puisqu'en fin de compte il n'existe pas de relativement transcendant. Toutefois, on est obligé d'admettre que toute transcendance n'a de sens que dans une relation avec ce qui ne l'est pas : *toute* transcendance *n'a de sens que par rapport à un transcendé*. Une chose est toujours transcendante par rapport à un autre qui ne l'est pas. « Le transcendant est toujours transcendant à quelque

chose »[185]. Donc la transcendance qui par définition est *l'exclusion de tout rapport* n'a de sens que dans un *rapport*. « En toute rigueur, le nom, dans sa propriété, ne dit pas la vérité quant au transcendant »[186], déclare Damaskios. Ce mot se révèle être antinomique, au point qu'il se renverse sur lui-même. Cette antinomie, Damaskios la résume en ces termes : « en effet, le transcendant est toujours transcendant par rapport à quelque chose et de ce fait n'est pas absolument transcendant, attendu qu'il a une relation avec ce à quoi il est transcendant : en bref, il a une certaine coordination dans une prééminence. Donc s'il [le principe] doit être posé comme réellement transcendant, qu'il soit posé comme même pas transcendant ! »[187].

Ce que Damaskios veut nous dire par cette critique de l'antinomie onomastique, c'est que le discours même réduit à sa plus simple expression peut être aporétique. Toute dénomination est toujours engagée dans une relation, un rapport (πρὸς τι).

C'est l'Ineffable qui pâtit le plus de l'antinomie du discours. Car aucun nom, parce qu'il exprime toujours un πρὸς τι, ne peut lui être appliqué. Le terme « ineffable », par exemple, ne se comprend que dans son opposition à ce qui est dicible, comme *ce qui n'est pas dicible*. Mais sa caractérisation de non-*dicible* le rend dépendant du dicible, car il se pense dans une relation avec le dicible qu'il rejette ensuite. De même affirmer de l'Ineffable qu'il est « rien », c'est encore en dire trop, c'est en dire *quelque chose* : ne pas être quelque chose *est* quelque chose. On retrouve la conception d'une valeur ontologique donnée aux entités linguistiques. C'est pour la même raison que Damaskios explique que l'« absolument Ineffable » est tellement ineffable qu'on ne peut même pas poser de lui qu'il est ineffable[188]. On ne peut pas non plus le dire de la manière la plus neutre et indéterminée qui soit : « celui-là » (ἐκεῖνο). Car ce terme s'oppose aux *autres* et l'engage dans une détermination.

Quoi que l'on dise à propos du principe originel et absolu, c'est l'intégrer à son insu dans une relation et une coordination qui le détermine. Or l'Ineffable est absolument sans coordination au Tout (ἀσύντακτον τῷ ὄντι πρὸς πάντα) ni sans aucune relation au Tout (ἄσχετον πρὸς πάντα)[189]. Damaskios veut souligner qu'il n'y a pas de discours absolu et qu'il n'y a de langage

---

[185] Damaskios, *De princ.*, I, 15, 15–17 R. / I, 21, 8–9 W.-C.

[186] Damaskios, *De princ.*, I, 15, 18–19 R. / I, 21, 12–13 W.-C.

[187] Damaskios, *De princ.*, I, 15, 15–18 R. / I, 21, 8–12 W.-C. : ἐξῄρηται γὰρ ἀεί τινος τόγε ἐξῃρημένον καὶ οὐ πάντῃ ἐστὶν ἐξῃρημένον, ἅτε σχέσιν ἔχον πρὸς τὸ οὗ ἐξῄρηται, καὶ ὅλως ἐν προηγήσει τινὶ σύνταξιν. Εἰ οὖν μέλλοι τῷ ὄντι ἐξῃρημένον ὑποκεῖσθαι, μηδ' ἐξῃρημένον ὑποκείσθω.

[188] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 8, 22–23 R. / I, 10, 22–24 W.-C.

[189] Damaskios, *De princ.*, I, 9, 14–15 R. / I, 11, 21–22 W.-C.

que *relatif*. Nous sommes donc dans l'impossibilité de dire ce qui est absolu ou totalement sans coordination aucune. Le langage comme aussi le mot isolé ne s'y prêtent pas. Cette critique de l'autodéclaration des principes vient sonner le glas à toute possibilité d'un discours positif des principes, même réduit au maximum. Le discours et le mot lui-même peuvent être source d'autocontradictions ou d'*antinomies sémantiques*.

Comment le langage peut-il être encore fiable et crédible puisque les principes seront toujours *relativisés* dans et par le *logos* ? En fait, « Ἐκεῖνο δὲ παντελεῖ σιγῇ τετιμήσθω ! »[190] devrait être le dernier mot avant l'hymne de silence qui finalement exprime le mieux l'Origine.

1.3.c. *Vers un retour de la vertu allusive du langage*

Il n'y a en réalité aucun nom propre des principes, mais uniquement des dénominations *faites par nous* et *pour nous-mêmes*. Dans le désir de *nous* dire les principes, nous leur donnons des noms qui tentent d'en rendent compte le mieux possible. Mais si les noms ont un sens pour nous, ils n'en ont aucun sur le niveau des principes. Le langage n'a qu'une valeur *subjective*. Il est révélateur de notre position vis-à-vis des principes, mais non des principes en eux-mêmes. Le langage n'est jamais plus que l'expression de la vanité de la raison mise au défi de l'exigence du silence. Les noms ne valent donc objectivement rien et ne sont que des allusions détournées, des indications qui orientent la pensée vers l'idée de pure simplicité. Les noms nous montrent la direction de la perfection indicible des principes, rien de plus. Et par perfection, il faut entendre l'indétermination radicale qui ne peut être circonscrite par aucun concept ni aucun mot, et qui dépasse tout intellect.

On ne peut pas exprimer cette indétermination comme si elle était un « objet » ou une propriété des principes. De ce fait, nous n'en avons pas une connaissance *objective*. Nous avons plutôt la compréhension des principes selon *notre propre perspective* d'être rationnel. Tout discours sur l'Au-delà doit être conscient qu'il n'est qu'une *indication*, certes fructueuse, de ce qui dépasse toute division « en suggérant simplement, à partir des notions habituelles, la nature qui demeure dans l'inaccessible et que nous soupçonnons que de loin »[191].

---

[190] Damaskios, *De princ.*, I, 9,9 R. / I, 11,15 W.-C. : « C'est par un silence parfait qu'il faut l'honorer ».

[191] Damaskios, *De princ.*, I, 299, 4–5 R. / III, 131, 11–13 W.-C. : κατὰ ἔνδειξιν ἀπὸ τῶν συνηθῶν τῆς ἐν ἀβάτοις μενούσης καὶ πόρρωθεν ἡμῖν ὑπονοουμένης φύσεως.

Damaskios est d'accord avec Jamblique que «l'acte de penser» ne permet pas d'atteindre l'union avec les réalités intelligibles[192]. Or pour Jamblique, seule la théurgie, vertu supérieure à la dialectique, ouvre l'accès à l'union avec l'Intelligible.

Car la théurgie repose sur une question centrale, celle de savoir comment l'âme peut remonter vers le divin et se purifier des souillures de la matière. En sortant de l'oubli qui nous a éloignés du royaume paternel. «Que jamais, par oubli, nous ne nous écoulions en un flot humiliant»[193] déclarent les Oracles Chaldaïques. La λήθη renvoie à la doctrine platonicienne de l'état d'ignorance où se trouve l'âme après avoir chuté dans le corps[194]. N'oublions pas que les néoplatoniciens tardifs conçoivent une chute intégrale de l'âme dans le sensible, donc un oubli obstiné des réalités suprasensibles et dont il faut se débarrasser[195]. La théurgie possède en ce sens une vocation purifica-

---

[192] Cf. Jamblique, *De Myst.*, II, 11 (96, 13–16).

[193] *Oracles Chaldaïques*, fr. 171 (des Places).

[194] Cf. Platon, *Phèdr.*, 250*a* et *Rép.* X, 621a.

[195] Au sujet de la chute radicale de l'âme chez les néoplatoniciens tardifs, dont Damaskios est un fervent défenseur, il faut en déduire que la meilleure partie de l'âme n'est plus comme chez Plotin restée là-haut, constituant une entrave insoluble à une remontée efficace et crédible de l'âme vers son origine. Par quel moyen une âme qui s'est totalement expatriée de sa cause peut-elle la rejoindre ? Cela ne dégénère-t-il pas en une vision tragique de la destinée humaine où, pour reprendre P. Athanassiadi, l'on mesure tout le poids du «combat solitaire et stérile, dont l'inaccessible fin serait l'ascension de l'âme» ? On comprend que dans la conception optimiste plotinienne, le salut de l'âme soit possible (est-il même besoin d'un salut, si une «partie» de l'âme demeure là-haut ?), et qu'il suffit de réinvestir cette partie restée fidèle à sa demeure pour déclencher le retour vers les hauteurs expiatoires, cf. Plotin, *Enn.*, IV 8 [6], 8, 1–2 ; IV 2 [21], 12–13 ; III 4 [15], 3, 21–27. Toutefois, l'interprétation tardive de la chute de l'âme est-elle aussi pessimiste qu'il nous le semble ? Est-ce la comparaison avec Plotin qui agit en trompe-l'œil ? Selon P. Athanassiadi (2006), pp. 183–185, les deux interprétations sont identiques quant à la possibilité sotériologique, mais apparaissent distinctes dans la perspective d'où on se place. «Jamblique dit exactement la même chose que Plotin, mais en se rangeant du côté de l'homme déchu à qui il tend la main» déclare P. Athanassiadi. Selon elle, et ses remarques méritent de retenir l'attention, Jamblique aurait eu une vision moins austère de la condition humaine. Si effectivement l'âme est *entièrement* descendue dans la matière, *le divin est toujours présent en elle*, cf. Jean Lydus, *De mens.* IV 149, p. 167, 23–24 (cité par P. Athanassiadi (2006), p. 184, note 129). Autrement dit, elle a totalement chuté sur la terre, mais en emportant une part de divin, si l'on peut s'exprimer ainsi. Cette part divine est, nous semble-t-il, ce fameux *un-en-nous*, cette *trace* de l'origine au plus profond de nous-mêmes, cette présence *salutaire*. Néanmoins, notre chute nous a souillés de telle manière que nous ne sommes plus assez purs ou transparents pour la voir. Cette opacité correspond à cet oubli ou cette ignorance qui nous entrave et dont parlent les Oracles. On comprend dès lors mieux le rôle de la théurgie, édifiée par certains comme la voie suprême, qui, par ses actes, ses rites et ses paroles, devient la méthode efficace du salut pouvant être comparée à une sorte de nettoyage de l'âme d'où pourra miroiter sans plus aucune tache le divin en nous afin que nous soyons aiguillonnés par lui, conjointement à la connaissance retrouvée, et par conséquent réexpédiés vers notre origine divine.

trice[196], réservant au langage, particulièrement comme *voces mysticae*[197], le rôle essentiel de provoquer la réminiscence de l'âme[198]. Cette osmose entre les noms et les dieux intervient de manière constante au sein de la *prière*, qui selon le *De Mysteriis*, constitue l'une des trois formes essentielles du rite théurgique au côté du sacrifice et de la mantique[199]. Par la prière, « nous parvenons peu à peu à la perfection divine depuis notre imperfection »[200]. Créant une séparation d'avec le monde sensible, la prière, qui est un *entretien* avec les dieux, joue le rôle d'une purification psychique[201]. Elle assure le salut mystique de l'âme selon trois paliers graduels qui sont premièrement l'illumination, puis l'envoi des dons venant des dieux et finalement l'union ineffable avec dieu[202].

Dans un passage du *Protreptique*, Jamblique nous dit que « le but n'est pas seulement d'entrevoir le Bien, mais de le saisir par l'*activité* »[203]. Ce que Jamblique entend ici est que la philosophie théorétique, qui entrevoit le Bien, doit être couronnée par la théurgie qui est l'activité suprême, seule capable de nous amener à l'union avec le divin[204]. L'art théurgique, d'une manière générale, « est une τέχνη, un ἔργον ou un ensemble d'ἔργα »[205] et se différencie en cela de la philosophie qui est contemplative. La théurgie est

---

196 Cf. Proklos, *In Tim.*, III, p. 300, 16–20 ; *In Crat.*, CXXI (p. 71, 17–19 Pasquali).

197 Cf. H. Lewy, op. cit., p. 192 n. 56 et pp. 132–133.

198 Cf. Proklos, Ἐκ τῆς Χαλδαϊκῆς φιλοσοφίας, éd. par Pitra, *Analecta sacra et classica*, V, 1888, p. 196, 16–18 (cf. C. von Liefferinge [1999], p. 134).

199 Cf. Jamblique, *De Myst.*, V, 26 (238, 14–15). Cf. C. von Liefferinge, op. cit., pp. 112–117.

200 Jamblique, *De Myst.*, I, 15 (47,19–48,4).

201 Cf. Jamblique, *De Myst.*, V, 26 (239, 8–11) ; I, 15 (46, 13–16).

202 Cf. Jamblique, *De Myst.*, V, 26 (237,16–238,12) ; I, 12 (40,20) ; I, 12 (41, 7–8) ; I, 12 (41,18–42,1) ; V, 26 (240, 3–4).

203 Jamblique, *Protreptique*, 4, p. 53, 4–8 (des Places).

204 Dans le *De Mysteriis*, Jamblique considère la contemplation ou la philosophie comme un « acte de la pensée », néanmoins insuffisant pour accomplir l'union avec les Dieux, *De Myst.*, II, 11 (96, 13–16 et 97, 2–4), la contemplation seule ne permettant pas d'atteindre l'union théurgique avec le divin. Ce qui signifie une distinction hiérarchique entre philosophie et théurgie, la théurgie étant l'achèvement de la philosophie théorétique. En outre, d'après les récents travaux de C. von Liefferinge (1999), il semble que Jamblique ait suivi une évolution entre le *Protreptique* et le *De Mysteriis* menant de la philosophie pratique du *Protreptique* à la théurgie du *De Mysteriis*. Dans cette œuvre du *De Mysteriis* que C. von Liefferinge considère, à l'instar de B.D. Larsen (1972, p. 43), comme tardive, Jamblique affirme la séparation entre philosophie et théurgie, distinguant le savoir (ἐπιστήμη) de la philosophie à l'action (ἔργον) de la théurgie.

205 On ne peut encore une fois que recommander l'excellent travail de C. von Liefferinge (1999). Cf. également S. Eitrem (1942), H. Lewy (1956/1978), A.-J. Festugière (1971) et A. Uždavinys (2008, 2010).

par essence d'ordre *pratique*, devenant un θεῖον ἐργον[206], dont la méthode consiste à joindre *la parole* et *l'acte*. « Joins l'acte à la parole sacrée », nous dit l'Oracle[207]. Λόγοι et ἔργα se rencontrent intimement dans la théurgie, au point que le *logos* devient un *acte* symbolique divin au sein d'un rituel[208] qui conduira à la délivrance de l'âme[209]. Le rite théurgique, pour être efficace, doit donc impérativement être accompagné de *logos*. La puissance onomastique constitue le cœur même de la théurgie et la condition de sa légitimité.

Il est légitime, après la connaissance de la critique radicale du logos faite dans le *Péri Archôn*, de se demander si Damaskios ne risque pas de remettre pas en cause la puissance onomastique de l'art théurgique. Que faut-il entendre lorsqu'il déclare que « ces noms, tant ceux-là que ceux-ci [père-puissance-intellect, un-plusieurs-tout, limitant-illimité-mixte, monade-dyade-triade], en purifiant dans la mesure du possible nos notions, nous les rejetons comme indignes de s'appliquer à ces réalités intelligibles »[210] ? La dévalorisation très nette du langage opérée par Damaskios peut-elle ruiner la légitimité de la théurgie ?

Pour être francs, nous ne croyons pas que Damaskios sape la théurgie. Sa vénération des Oracles et sa paganité viscérale ne nous permettent pas de penser qu'il puisse sincèrement anéantir la vertu théurgique. Seulement, on sent qu'il cherche à délimiter le domaine d'action de cet art hiératique.

Autrement dit, l'art théurgique ne s'applique pas aux principes premiers. En effet, selon Damaskios, les principes premiers sont suressentiels et *supradivins* (ὑπερθεῖοι)[211]. Même si l'on trouve une seule occurrence dans le *Péri Archôn*, ce terme a une portée cruciale, à savoir que les premiers principes ou hénades, dont l'Intelligible pur fait partie, ne sont pas des réalités divines, ni des « objets divins » pour la pensée humaine. Outre le fait que Damaskios sape l'idée très proclienne d'une identité sans concession entre hénade et dieu[212], il montre qu'aucune théologie ne peut les exprimer ni qu'aucune théurgie ne peut les atteindre. Les hénades étant supradivines, peut-on encore sciemment les inscrire dans un acte théurgique au sens d'un θεῖον ἐργον ?

---

206 Cf. Jamblique, *De Myst.*, III, 1(100,7).
207 *Oracles Chaldaïques*, fr. 110 (des Places).
208 Cf. A.-J. Festugière (1986), vol. III, p. 48.
209 Cf. H. Lewy, op. cit., pp. 194–195.
210 Damaskios, *De princ.*, I, 302,24–303,3 R. / III, 137, 11–17 W.-C.
211 Damaskios, *De princ.*, I, 304,23 R. / III, 140, 14–15 W.-C. : [...] τῶν ὑπερθειοτάτων ἀρχῶν οὐκ ἔχομεν ἄλλως οὔτε ἐννοεῖν οὔτε ὀνομάζειν ἢ οὕτως.
212 Cf. Proklos, *El. Théol.*, § 114 et § 133.

Si «le semblable va au semblable» – principe de la théurgie –, alors le nom ne convient qu'à ce qui n'a aucun nom. Les principes premiers ne le sont pas. Donc la théurgie ne s'adresse pas à ses réalités. Damaskios ne remet pas en cause la puissance du nom dans la théurgie ni son domaine propre qui est d'entretenir une relation avec les dieux, mais il nie que le nom puisse avoir une efficacité sur ce qui est hors de portée de tout langage et de toute dénomination.

Il y a ici, nous semble-t-il, quelque chose de discrètement et de singulièrement porphyrien dans cette argumentation[213]. Porphyre n'eut de cesse de montrer l'inefficacité des offrandes matérielles, parmi lesquelles se trouve celle de la parole. Le *De abstinentia* est clair là-dessus: «Au dieu suprême, il ne faut rien offrir de ce qui est sensible ni en sacrifices *ni en paroles*; car il n'est rien de matériel qui ne soit aussitôt impur pour l'être immatériel»[214]. Ce qui amène Porphyre à considérer que la prière est incompatible avec l'incorporéité des dieux et que l'incorporel ne peut entendre de voix. En fait, ce qui oppose Jamblique et Porphyre se joue au niveau des actes. Pour Porphyre, les actes doivent nous permettre de nous détacher de la matière, d'abandonner la matérialité et ce qui est éphémère. Toujours dans le *De abstinentia*, il s'exprime très nettement sur la démarche véritable: «Nous devons nous dépouiller de nos nombreuses tuniques, de la tunique visible et charnelle et de celles dont nous sommes revêtus à l'intérieur et qui sont contigües aux tuniques de peau. Nus et sans tunique, entrons dans le stade pour y disputer les Jeux olympiques de l'âme. Se dévêtir est la condition *sine qua non* de la lutte»[215]. Nous retrouvons également dans le *Péri Archôn* l'idée du dépouillement: celle de l'Un lui-même et celle que doit avoir notre pensée. Les principes sont dépouillés de tout, intégralement nus de toute détermination: «πάντα ἓν οὖσαν γυμνὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων» ou encore «τὸ ἓν γεγυμνωμένον ἀπὸ τῶν ἄλλων ἁπάντων»[216]. Les termes «γυμνός» et «γεγυμνωμένον» signifient exactement cette absence totale de multiplicité et de diversité divisée au cœur des principes. Ils expriment leur primauté non duale. Or le même vocabulaire est appliqué à la pensée humaine qui doit *s'exercer*, γυμναζέσθαι, donc se *dénuder* pour se *dépouiller* de ce qui est déterminé en elle. Ce terme est employé à propos de la méthode des contractions-simplification comme gymnastique mentale

---

213 Malgré la vénération qu'il porte à Jamblique, Damaskios ne sous-estime pas pour autant Porphyre.

214 Porphyre, *De abst.*, II, 34,2 = Eusèbe, *Prép. év.*, IV, 11. C'est nous qui soulignons.

215 Porphyre, *De abst.*, I, 31,3.

216 Damaskios, *De princ.*, I, 72,22; 99,1 R. / I, 109, 14–15; 24–25 W.-C.

(γυμναζόμεναι) qui, rappelons-le, consiste en un rassemblement (συναγείρω) ou une réunion (συνάγω) permettant aux concepts divisés (μερισταὶ ἔννοιαι) qui habitent notre intellect de se rassembler en un concept de forme unique et simple (τὸ μονοειδὲς καὶ ἁπλοῦν)[217], un *métaconcept* (μετανόημα). Cette gymnastique est censée devenir le processus ascensionnel qui permet de remonter des (dernières) réalités multiples jusqu'au principe unique, le plus simple (ἁπλουστάτος) et le plus enveloppant (πάντων περιεκτικωτάτος : « κάτωθεν δὲ ἀπὸ τῶν προϊόντων ἐξ αὐτῆς ἀναγοίμεθα ἂν ἐπ' αὐτὴν κατὰ ἀνάλυσιν· ἐκ πάντων μὲν ὁμοῦ, ὅτι πάντων κορυφὴ καὶ ἐκείνη »)[218].

Cela signifie que nous ne pouvons espérer atteindre les réalités suprasensibles qu'à condition d'anéantir la pluralité et la division de nos notions, ce qui implique catégoriquement le refus d'une contamination des principes indéterminés par la détermination du langage. Ce dépouillement intérieur par lequel on abandonne les tuniques de l'âme, à savoir les déterminations discursives, est pour Damaskios la condition *sine qua non* de la possibilité d'atteindre l'Intelligible pur qui est indéterminé. Ici, il faut donc se défaire de toute dénomination et de tout nom. Par conséquent, le mot, fût-il représentatif au plus haut point du divin, ne peut provoquer une quelconque union avec l'Intelligible. Le nom est comme un panneau indicateur, qui n'a aucune puissance, et dont la seule vertu est tout au plus d'orienter notre pensée verticalement vers ce « monde caché » et nous indiquer allusivement (οἷον) ce que, suprarationnellement, il doit être.

La théurgie comme puissance onomastique de conversion et d'unification avec l'Intelligible pur, c'est-à-dire le principe unifié indifférencié de tous les êtres, n'a donc aucun sens ici. Si théurgie il y a, elle ne peut que s'appliquer à ce qui est déjà manifesté dans la détermination suprasensible, et au niveau des réalités suprasensibles, cet état correspond au monde intellectif[219]. La triade s'est manifestée *après* l'Intelligible, donc si le rituel théurgique doit nous unir au Père de la triade Chaldaïque, elle opère sur un plan inférieur au pur Intelligible qui reste hors de toute télestique. Mais si le Père représente par allusion l'Unifié indifférencié, comme le fait

---

[217] Damaskios, *De Princ.*, I, 54, 19–23 R. / I, 82, 9–14 W.-C. : Αἱ γὰρ μερισταὶ ἔννοιαι συναγειρόμεναι καὶ πρὸς ἀλλήλας γυμναζόμεναι κατὰ τὴν εἰς τὸ μονοειδὲς καὶ ἁπλοῦν συννεύουσαν κορυφήν, τελευτῶσιν ὥσπερ εἴς τινα σύμπτωσιν, οἷον τὴν κατὰ τὸ κέντρον ἐν κύκλῳ τὰ πέρατα τῶν ἀπὸ τῆς περιφερείας ἐπειγομένων εἰς τὸ κέντρον πολλῶν εὐθειῶν.

[218] Damaskios présente cette méthode de la contraction en *De Princ.*, I, 53,5–55,9 R. / I, 80,1–83,6 W.-C. et *De Princ.*, I, 119,18–120,1 R. / II, 52, 11–20 W.-C.

[219] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 253, 21–24 R. / III, 57, 21–25 W.-C. : Οὐκ ἔστιν οὖν τὸ ἡνωμένον διῃρημένον, ὅ γε οὐδὲ διαιρούμενον· αὐτὸ γάρ ἐστι τὸ μόνως ἡνωμένον καὶ πρώτως. Οὐκ ἄρα οὐδὲ πολλὰ ἐκεῖ εἴδη, οὐδὲ μέρη, οὐδὲ στοιχεῖα· διόπερ οὐδὲ πρόοδος οὔτε εἴσω οὔτε ἐκτὸς κατὰ ἀλήθειαν, ὅθεν ἡ τριὰς ἐξεφάνη μετὰ τὸ νοητόν.

souvent Damaskios[220], ce n'est pas par la théurgie qu'on peut l'atteindre, mais par la purification intellectuelle, opération qui appartient en propre à la gymnastique métaphysique. Sans entrer ici dans les détails, nous voyons que la théurgie, loin d'être niée, est reléguée *à un niveau inférieur* à celui du pur Intelligible en tant que sommet indifférencié où seulement ici la puissance onomastique et le rituel prennent tout leur sens.

Damaskios se démarque de la position de Jamblique. Ce dernier avait la volonté de dépasser la philosophie contemplative plotinienne et la méthode allusive du « comme si »[221] de Plotin. En effet, ce dernier, conscient de la limite de la pensée conceptuelle et du *logos*, proposera, comme moyen d'atteindre la cause première, d'user d'une voie indirecte qui consiste à appréhender le principe d'une manière détournée. La méthode du « τὸ οἷον » permet de parler de l'Un tout en sachant que tout ce que l'on dit de lui, il ne l'est pas. On suscite l'usage du langage qu'il faut ensuite totalement rejeter comme inadéquat. Or c'est dans ce rejet et *via* cette conscience de l'inadéquation des prédications que l'Un finit par apparaître en son merveilleux silence.

Néanmoins, cette méthode semble peut convaincante à Jamblique qui lui préfère une voie directe qui use de la puissance surnaturelle de l'intellect. H.-D. Saffrey[222] voit dans le *De Mysteriis* l'institution par Jamblique d'une religion *ultra-intellectuelle* dans laquelle le théurge, possédant une force surnaturelle d'intellect, peut mettre en œuvre les symboles et effectuer les rites. Cette force naturelle est probablement « *la fleur de l'intellect* » des Oracles Chaldaïques. Donc si pour Plotin existe une possibilité de salut par la seule philosophie contemplative dont l'horizon est l'union avec l'Un[223], pour Jamblique il faut un rite mettant en œuvre le νοῦς comme cause auxiliaire du rituel en tant qu'action divine. Il déclare à juste titre que « ce n'est pas même l'acte de penser qui unit les théurges aux dieux ; *qu'est-ce qui empêcherait alors ceux qui pratiquent la philosophie contemplative d'atteindre l'union théurgique avec les dieux* [...] »[224].

Par contre, l'opinion de Damaskios concernant l'approche des principes premiers nous paraît être plutôt proche de l'optique plotinienne. Selon le *Péri Archôn*, nous savons que seul le métaphysicien peut s'approcher des réalités supérieures en se débarrassant de tout ce qui en lui est divisé,

---

220 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 254, 1–3 R. / III, 58, 3–6 W.-C.
221 Cf. C. von Liefferinge (1999), p. 124.
222 Cf. H.-D. Saffrey (1984b), p. 170.
223 Cf. Plotin, *Enn.*, VI 9 [9], 7 et I 6 [1], 9. Cf. également Porphyre, *De abst.*, II, 49,1.
224 Jamblique, *De Myst.*, II, 11 (96, 13–16 et 97, 2–4). C'est nous qui soulignons.

en se purifiant en quelque sorte de ce qu'il y a de dual en lui au moyen d'une gymnastique de contraction du divisé et du multiple. Damaskios, tout en accordant un statut supra-intellectuel aux principes supradivins, leur refuserait l'idée même d'appartenir à un espace religieux, ultra-intellectuel ou pas. D'ailleurs ne dit-il pas que l'Unifié *n'est pas saisissable par la fleur de l'intellect* (τῷ ἄνθει τοῦ νοῦ)[225]. Les principes sont au-delà de *tout* intellect. Il s'oppose en cela à toute une tradition attribuant une portée excessive de la théurgie[226]. Faut-il voir ici une opposition farouche au zèle religieux et à la piété méticuleuse d'un Proklos ?

Sa conception de l'union avec l'Ultime est épurée de toute connotation ritualiste et onomastique. À cause de l'aporétisme de la prédication de l'indicible, le *logos* n'est qu'une *allusion*, un outil suggestif de la réalité indéterminée. Un retour à Plotin donc. La vertu du langage est devenue une *endeixis*, sorte de vecteur ou de doigt pointé vers le silence prodigieux des principes.

2. Le discours apophatique revisité

La vision néoplatonicienne conclut à la primauté du Néant par excès comme origine fondamentale de toutes choses. Or que répondre à cette inquiétude purement humaine : comment concilier le désir et la nécessité de dire ce qui est indicible avec l'impossibilité de le faire au moyen du langage ?

Le discours affirmatif échoue à dire l'Origine. Les noms « appartiennent aux gestations de notre pensée »[227], d'une pensée morcelée et divisée. Aussi nombreux que soient nos efforts d'enfantement, malgré l'audace indiscrète et obstinée qui nous porte aussi loin que possible dans la recherche de l'Origine, tout se trouve arrêté, stoppé devant le sanctuaire infranchissable[228] d'où aucune révélation, aucune parole, aucun murmure ne peuvent

---

[225] Damaskios, *De princ.*, I, 151,18–152,5 R. / II, 100,6–101,8 W.-C. Cf. Proklos, *In Tim.*, III, 14, 3–10 ; *Théol. Plat.*, I 3, p. 15, 3–8.

[226] Damaskios s'oppose-t-il aussi ouvertement à Jamblique qui octroie une importance suprême à la puissance théurgique dans l'union avec l'Intelligible ? Sous réserve de savoir ce que Jamblique sous-entend réellement par le troisième niveau du culte théurgique qu'il compare à un sacrifice immatériel et incorporel, *De Myst.*, V, 18 (223,10–224,6) ; V, 20 (228, 6–12) ; I, 11 (38, 11–13), on ne peut définitivement répondre ici. Car que signifient le « culte καθαρός » et l'expression « καθαρὰ πρὸς καθαρούς » de Jamblique ?

[227] Damaskios, *De princ.*, I, 7, 4–5 R. / I, 8, 14–15 W.-C.

[228] Il faut garder au terme ἀδύτον toute sa connotation religieuse, celle du lieu le plus secret et le plus sacré d'un temple ou d'un lieu, pour le transposer correctement sur le niveau

enfreindre le seuil scellé[229]. L'Origine appartient aux Ténèbres silencieuses, insondables, hermétiques. Devant un tel Silence, seules les apories surgissent de nos gestations et avec elles notre propre impuissance. Nous restons muets devant l'Origine qui nous renvoie à nous-mêmes, à notre propre finitude et contingence, à nos fatales οἰκεῖα πάθη[230]. Dans sa tentative de dire l'Un comme l'Ineffable, notre discours est « livré de semblable manière aux tourments et à son renversement »[231]. L'Un comme l'Ineffable nous renvoie à notre propre indigence discursive.

Le néoplatonisme a donc trouvé une stratégie pour contourner cette impasse. À défaut d'affirmer l'Origine et de la dégrader dans la pluralité et les déterminations du discours affirmatif, les néoplatoniciens ont trouvé une solution qui évite cette dégradation discursive en employant uniquement le langage apophatique. La *via négationis* est désormais ouverte à condition de donner à la négation un statut particulier. Et c'est justement Platon qui ouvre la voie avec la négation de la première hypothèse du *Parménide*[232] qui sera par la suite techniquement privilégiée par le

---

spirituel. L'interdiction de franchissement ou de pénétration était, en cas de non respect, passible de la peine de mort. Franchir ce sanctuaire est analogiquement une mise à mort de la pensée, des concepts et des mots, car *là* règne le Silence parfait. L'ἀδύτον de l'âme est ce lieu secret où tout se tait, où rien n'est pensé, sorte de « black hole » intérieur où l'égo se meurt, laissant place à la prodigieuse et silencieuse Ténèbre de l'Ineffable.

229 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 7, 5–6 R. / I, 8, 15–17 W.-C.

230 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 7, 6–8 R. / I, 8, 17–20 W.-C.

231 Damaskios, *De princ.*, I, 7, 9–10 R. / I, 9, 1–3 W.-C.

232 Cf. J. Trouillard, op. cit., p. 136 et S. Breton, op. cit., pp. 34–35. On rencontre également chez Platon deux autres types de négations. :

Le premier type (i) est celui du *Sophiste*, la *négation relative*, et coïncide avec la notion de l'*autre*, « τὸ ἕτερον » (Platon, *Soph.*, 257 *b*1–257 *c*3). L'*autre* se définit ici par « la puissance grâce à laquelle chaque détermination inclut ses exclusions ». C'est « l'un des autres (τῶν ἄλλων τι) qu'indique (μηνύει) le « non » et le « ne pas » qu'on place devant les mots qui suivent » (J. Trouillard [1972b], p. 136 ; cf. S. Breton [1992], pp. 34–35). Elle exprime dans *telle* détermination le refus et l'exigence de toutes les *autres*. Contrairement à l'expression affirmative, dont les deux modalités du « signifier » s'étendent sur deux pôles convergents, i.e. la mise en évidence (δηλοῦν) de l'essence *et* l'indication (μηνύειν) de la portée soit véritable soit illusoire de la signification, la négation du Sophiste, elle, ne manifeste ni ne montre la nature de la chose, mais nous ouvre à la multiplicité des *autres*, sans rien déterminer de ces *autres*. L'*autre* est ici un genre qui possède la puissance de faire différer. C'est une négation qui dans sa relation ouvre à l'altérité et à la différence. (Sur la négation du Sophiste, cf. M. Dixsaut [1991], pp. 167–213 ; Denis O'Brien [1991], pp. 332–334). La « négation de l'être » n'est pas identique au « contraire de l'être » qui, lui, est *alogon*, c'est-à-dire *a-logique*, et dont l'Etranger du *Parménide* a fait ses adieux depuis longtemps. Ce « contraire de l'être » est le *non-être* dans sa version la plus défavorable, celui *en deçà* de l'être qui « n'est d'aucune façon ».

Le second type de négation (ii) se rencontre dans le *Philèbe* et s'approprie la notion d'*apeiron*. L'*infini* est la puissance intensive de multiplication illimitée, ce qui lui octroie la

néoplatonisme. Proklos appelle ce type de négations affiliées au non-être supérieur, des négations libératrices[233], des *négations par transcendance* dépassant l'affirmation (ἀλλὰ καθ' ὑπεροχὴν τῶν καταφάσεων ἐξῃρημένην)[234] ou des *hypernégations* (ὑπεραποφάσεις)[235]. Toutefois qu'en est-il pour Damaskios ?

M.-C. Galpérine est un des rares commentateurs à avoir osé soulever le voile d'une possible remise en question d'une voie apophatique chez Damaskios[236]. « Doit-on parler encore de théologie négative chez Damaskios ? Et en quel sens ? »[237]. La remise en question d'une voie négative comme apophatisme mystique apparaîtrait alors comme l'un des traits essentiels de la distinction entre la démarche proclienne et celle du *Péri Archôn*.

Or cette question peut surprendre, car n'est-ce pas ainsi que depuis Plotin jusqu'à Proklos on s'exprime à propos de l'Un ? Toutefois, l'originalité de la métaphysique de Damaskios est en partie responsable d'une telle perplexité. Le *Péri Archôn* pose en effet l'Un au-delà de l'être, mais pas au-delà de Tout. Ce n'est donc plus vraiment ni l'Un de Plotin, ni celui de Proklos qui est mis en évidence dans le système damaskien. Bien que Damaskios soit conscient que la première hypothèse du *Parménide* met nettement en évidence l'existence d'une possibilité apophatique, le discours apophatique qui exprime en niant ce qu'il déclare est-il pour le dernier néoplatonicien *la solution* ?

---

possibilité d'être « une série de nombres inépuisables entre la pure dispersion et l'absolue simplicité » (J. Trouillard [1972b], p. 135 ; cf. S. Breton [1992], p. 35). La négation est « non plus l'antithèse de telle détermination, mais celle de la détermination en tant que telle » (S. Breton, ibid.).

[233] Les négations de type (i) et (ii) parcourent uniquement le domaine de l'être. En effet, la première négation du *Sophiste* ne dévoile rien de la sphère méontique, mais manifeste seulement une altérité promise au sein de l'étance. C'est une négation qui vise l'ontique et non le non-être dans ce qu'il a de supérieur à l'être. Comme le dit S. Breton, « c'est dans l'ordre ou la sphère de l'être que la négation, sous la forme de l'autre, exerce d'abord sa fonction unifiante par le jeu indéfini de la différence » (S. Breton [1992], p. 34. Cf. aussi J. Trouillard [1972b], p. 135). La deuxième négation, celle du *Philèbe*, ne nous expatrie pas non plus hors de la sphère de l'être, parce qu'elle nous coince dans cette idée d'*infini* qui est l'un des éléments constitutifs majeurs des étants. C'est donc la troisième négation, celle du *Parménide*, que privilégie Proklos, parce qu'elle nous conduit vers la nature suressentielle de l'Un. Cf. les articles de Ch. Guérard (1984), pp. 183 ss et (1985), pp. 331 ss.

[234] Proklos, *In Parm.*, VI, 1109, 24–25.

[235] Proklos, *In Parm.*, VI, 1076, 10–12 ; Cf. Aussi *Théol. Plat.*, I 12, p. 57, 21–24.

[236] M.-C. Galpérine (1971), p. 262.

[237] M.-C. Galpérine (1971), p. 261.

Car il y a dans le *Péri Archôn* des zones de doute qui nous permettent de soulever la question du rôle réel des négations, et des pointes critiques qui semblent remettre en cause l'utilité et la fertilité d'une méthode apophatique. La pugnacité intellectuelle de Damaskios ne laisse rien échapper à la critique radicale des mécanismes de la pensée humaine et donc du discours *dans sa totalité*.

Qu'est-ce que Damaskios entend réellement par « négation » ? Quel rôle jouent-elles ? Existe-t-il à proprement parler une *voie* négative ?

2.1. *Réinterprétation et critique de la « solution apophatique »*

La question d'une solution apophatique chez Damaskios ne met pas tout le monde d'accord. Les divergences des commentateurs sur l'orientation doctrinale d'une théologie négative au sein du *Péri Archôn* suffisent à montrer la complexité du problème. Le statut de la négation chez Damaskios peut être sujet à des interprétations totalement divergentes et que nous avons regroupées selon trois grands axes :

L'apophatisme doctrinal

La plupart des commentateurs voient dans le *Péri Archôn* une fidélité sans faille à la tradition apophatique néoplatonicienne. P. Hadot résume en quelques mots l'interprétation communément admise montrant Damaskios comme « le théoricien le plus radical de cette théologie négative »[238]. La voie négative est comprise comme la seule issue possible ouvrant la porte sur l'indicible et la seule résolution véritablement sérieuse comme réponse à un aporétisme exagéré.

L'apophatisme relativisé

Pour d'autres commentateurs, comme J. Combès par exemple, cette tradition est acceptée, mais avec certaines retenues. Bien qu'il reconnaisse chez Damaskios une certaine validité de la « théologie négative (*sic !*) »[239], il relativise en disant qu'elle est également aporétique. D'un côté, J. Combès réinvestit l'univers métaphysique damaskien du rôle majeur des

---

[238] P. Hadot (1959/2004), p. 23. Faisons remarquer qu'il n'est pas exact de parler de « théologie » pour exprimer cette quête de l'Origine, puisque l'on sait que pour Damaskios les principes premiers sont « *supra*divins » : ἀνθρωπίνως διαλεγόμενοι περὶ τῶν ὑπερθειοτάτων ἀρχῶν, *De princ.*, I, 304, 22–23 R. / III, 140, 14–15 W.-C.

[239] Nous faisons la même remarque à propos de l'expression inexacte de « théologie négative », cf. note précédente.

hypernégations procliennes[240]. Et d'un autre côté, il voit une critique de la méthode négative elle-même dans la déconstruction radicale de tout discours enclenché par la première aporie du traité[241]. Il avoue en effet que Damaskios en arrive à devoir nier les négations, quoiqu'elles soient meilleures que les affirmations, afin de délivrer l'Origine de tout discours[242]. Mais globalement, il considère que Damaskios reste malgré tout assez accommodant sur le terrain de l'*apophasis* et qu'il n'est pas là pour combattre cette voie apophatique ni pour la trahir[243]. Selon J. Combès, la reprise de la négation de la négation méthodologique et libératrice chère à Proklos conduit chez Damaskios à l'état d'hyperignorance (ὑπεράγνοια)[244]. Dans l'interprétation de J. Combès, l'aporétisme damaskien navigue sur fond de méthodologie apophatique proclienne avec néanmoins la conscience d'une limite linguistique à dépasser. Pour sortir de ce dilemme, il précise que l'aporétique du *Péri Archôn* rejoint l'apophatisme de Jamblique qui en tant que tel diffère de celui de Proklos en ce qu'il se dénivèle en un Ineffable au-delà de l'Un[245]. Le *Péri Archôn* est, selon ce spécialiste, le point de convergence de l'apophatisme hénotique proclien et de l'apophatisme dénivelé de Jamblique.

L'apophatisme rejeté

Enfin pour une petite poignée de commentateurs[246], et nous pensons particulièrement à M.-C. Galpérine, la question d'une voie apophatique chez Damaskios doit être intégralement repensée, voire radicalement niée. R. Mortley écrit que « what we have with Damascius is a critical rejection of the negative theology tradition »[247]. Cette interprétation repose sur le constat que l'Un de Damaskios diffère de l'Un plotinien et proclien. D'une part, Damaskios reproche aux interprètes de Platon d'avoir confondu l'Ineffable et l'Un, et d'autre part d'avoir pressenti l'Un en terme d'opposition successive, non-*a*, non-*b*, non-*c*, etc.

En outre, l'Un damaskien *est tout* (πάντα) et s'il est tout, il n'exclut rien. Donc il faut en conclure, comme le fait M.-C. Galpérine, que de lui « on

---

[240] Cf. J. Combès (1976/1996), p. 104.
[241] Cf. J. Combès (1987/1996), 1996, p. 203 et pp. 215–216.
[242] Cf. J. Combès (1981/1996), p. 215.
[243] Cf. J. Combès (1981/1996), p. 202.
[244] Cf. J. Combès (1976/1996), pp. 104–105.
[245] Cf. J. Combès (1981/1996), p. 204.
[246] Cf. G. Lardreau (1987/88) ; R. Mortley (1986), particulièrement vol. II, pp. 119–127 ; M.-C. Galpérine (1971).
[247] R. Mortley (1986), p. 127.

doit tout affirmer et ne rien nier »[248]. Si c'est à partir de l'Ineffable que tout s'affirme, lui-même, parce qu'il est au-delà de tout, s'affirme comme *rien*. Et comment le *rien* est-il niable ? Et si tout s'affirme de l'Un, c'est parce qu'il s'affirme comme *tout*. Et comment le *tout* est-il niable ?

Selon M.-C. Galpérine, Damaskios rompt avec la tradition dont le point de départ est l'interprétation de la première hypothèse du *Parménide* où l'on prône traditionnellement depuis Plotin que l'Un est *non*-plusieurs (οὐ πολλά) et *non*-tout (οὐ πάντα)[249]. Or M.-C. Galpérine est convaincue que Damaskios inverse audacieusement le rapport de la première et de la deuxième hypothèse du *Parménide*, ce qui a pour conséquence de renverser le rapport de la négation à l'affirmation. C'est maintenant « l'Un-plusieurs qui est la source des négations de la première hypothèse »[250].

Nous pouvons retirer un certain nombre de remarques importantes de ces différentes interprétations.

Premièrement, il est vrai que la conception de *l'Un-tout* rend caduque l'idée d'une voie apophatique. Et M.-C. Galpérine a bien raison de mettre l'accent sur cette particularité doctrinale du *Péri Archôn* qui rend du coup obsolète la voie négative. En effet Damaskios, raisonne selon un processus différent : il ne faut rien nier ni rien rejeter, mais tout ramasser ensemble et faire remonter cette unité dans l'indifférenciation totale du Premier. La méthode consiste alors à *replier* ce qui est déterminé dans l'indétermination. Nous sommes bien loin d'une anagogie négative qui oppose, mais sans rien ôter de la détermination. De plus, nous sommes bien obligés d'admettre que si l'Ineffable n'est *rien*, comment est-il alors possible de faire porter sur ce rien une négation.

Mais d'un autre côté, si l'on reste fidèle à la conclusion de la première hypothèse du *Parménide*, on doit cependant attester la présence de la négation qui, noir sur blanc, parle de cette négation qui entoure l'Un. Comment M.-C. Galpérine explique-t-elle la conclusion négative de la première hypothèse ? Comment et où inscrit-elle la double négation de l'être et de l'Un opérée par Damaskios lui-même dans son interprétation ? J. Combès a bien remarqué que resurgit toujours le fantôme de l'apophatisme derrière cette loyauté accordée sans concession au *Parménide*. Ne sommes-nous pas obligés d'admettre la présence de la négation concernant l'Ineffable ?

---

[248] M.-C. Galpérine (1971), p. 261.

[249] M.-C. Galpérine, ibid.

[250] M.-C. Galpérine (1987), p. 33 et ead. (1971), pp. 261–262. Cette interprétation de M.-C. Galpérine a suscité la vive réaction de J. Combès (1986), vol. III, p. 285, note 1 de la p. 210.

N'étant même pas lui-même indéterminé, il faut reconnaitre que la méthode du repliement du déterminé dans l'indéterminé ne le concerne pas.

D'autre part, il nous semble exagéré de conclure à un apophatisme dogmatique chez Damaskios. Trop de critiques de sa part concernant la négation – que nous allons voir –, nous invitent plutôt à penser qu'il repense la pertinence de la « solution apophatique ». Et dans ce cas, M.-C. Galpérine a raison de dire qu'il n'y a pas en ce sens à proprement parler de théologie négative.

Outre le fait que M.-C. Galpérine convienne que « l'exégèse du *Parménide* présente de graves difficultés »[251], nous pensons que Damaskios pourrait concevoir deux *perspectives* distinctes, mais non contradictoires, de la négation. À la fois admettant le discours apophatique comme un palliatif inévitable et le rejetant radicalement en tant que méthode proprement dite.

Pour appuyer la thèse d'une possible double perspective, il nous faut premièrement examiner son interprétation de la première hypothèse du *Parménide* et saisir son interprétation donnée à l'apophasie de la première hypothèse. Ce qui dans un second temps nous permettra de comprendre sa conception de la négation; autrement dit, en quel sens accepte-t-il la négation et, d'un autre côté, pourquoi la rejette-t-il. Finalement quelle valeur donne-t-il à la *via négationis* tant vantée par ses prédécesseurs?

2.1.a. *La double approche de la première hypothèse du Parménide de Platon*

Nous comprenons le regret de J. Combès qui avoue, en éprouvant la perte de la « tête » du *Commentaire au Parménide*, « qu'il eût été précieux de voir comment dans le détail son aporétique Damaskios se démarquait de l'apophatisme proclien »[252]. Néanmoins, le *Péri Archôn* nous livre malgré toutes certaines indications précieuses concernant l'interprétation damaskienne de la première hypothèse. Nous constatons que la première hypothèse présente en réalité une double interprétation qui semble de première vue se contrarier l'une l'autre. Nous avons dans le *Péri Archôn*, une interprétation apophatique, voir doublement apophatique, de la première hypothèse et une interprétation positive qui suggère que l'Un de la première hypothèse est une sorte d'affirmation pure, métalinguistique, supérieure à la distinction linguistique négation-affirmation, d'où s'engendrent les négations de cette première hypothèse.

---

[251] M.-C. Galpérine (1971), p. 262.
[252] J. Combès (1981/1996), p. 205.

2.1.a.i. *L'approche « négative » de la première hypothèse*

Nous connaissons, par Damaskios lui-même[253], qu'il existe trois degrés d'apophatismes en fonction de l'interprétation de la transcendance de l'Un de la première hypothèse du *Parménide* : un degré porphyrien ou transcendance de l'Être sur l'Étant, puis un degré proclien ou transcendance de l'Un sur l'Être et un degré jambliquéen ou double transcendance de l'Être et de l'Un.

Degré porphyrien

Dans son *commentaire sur les Oracles Chaldaïques*, Porphyre, aux dires de Damaskios, identifie le principe unique de tout (τὴν μίαν τῶν πάντων ἀρχὴν) avec le Père de la triade intelligible et le connumère avec les intelligibles[254]. Or dans un fragment de l'*Histoire philosophique*, il refuse toute coordination et toute connumération entre Dieu et ce qui vient après lui[255]. Selon P. Hadot, cette contradiction n'est qu'apparente. Le Dieu ou l'Un porphyrien a un double aspect : selon un premier aspect, il est l'Un absolu et incoordonné, l'Être absolu ou « en quelque sorte l'idée de l'Étant » ou encore « l'être de l'Un-qui-est »[256]. Et selon un second aspect, il est l'Intelligence réduite à son premier moment ou encore « l'Un-qui-est » qui émerge et se déploie du premier aspect. Par conséquent, toutes les affirmations, révélations chaldaïques comprises, ne peuvent atteindre le premier aspect de l'Un et seront inférieures à la théologie négative qui seule peut nous le faire connaître d'une manière surintelligible, ἀνοησίᾳ[257], ou διὰ σιγῆς[258].

Néanmoins, selon Damaskios, cette conception du premier principe, même en son premier aspect, reste suspendue au plan de l'être, ce qui la rend inférieure aux conceptions supra-ontologiques de l'Un. L'apopha-

---

253 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 86, 3–10 R. / II, 1, 1–13 W.-C.

254 C.E. Ruelle suggère le Περὶ ἀρχῶν de Porphyre comme source de Damaskios, dont, sauf erreur, la seule citation se trouve dans Proklos, *Théol. Plat.*, I 11, p. 51, 4–11 (cf. R. Beutler, dans RE *s.v. Porphyrios*, 21, Bd. XXII 1, col. 288, 56 ss). Ce texte est également catalogué dans la *Suda*, t. IV, p. 178,19 Adler : Περὶ ἀρχῶν β'. Cf. J. Bidez (1913/1964), p. 68. Porphyre semble avoir soutenu deux points de vues opposés, d'une part, l'identification du Principe unique avec le Père de la triade comme premier membre, cf. P. Hadot (1968), t. I, pp. 97–98 et pp. 258–260, et d'autre part, il maintient la transcendance solitaire et l'incoordination du Principe, cf. P. Hadot (1966), pp. 131 ss.

255 Cf. Porphyre, *Histoire philosophique*, fr. XVIII, p. 15, 8–12 (Nauck).

256 Cf. l'ouvrage de P. Hadot (1966/1999a).

257 Cf. Porphyre, *Sent.*, XXV, p. 11,4 (Mommert).

258 Cf. Porphyre, *Ad Marc.*, 15, p. 284, 16 et 19 ; p. 285,12 ; *Antr. Nymph.*, p. 74,22 ; *De abst.*, II 34, p. 163,21 (Nauck).

tisme porphyrien est plutôt une *théologie négative l'Être*[259], au sens où on ne peut comprendre l'Être (esse) que par négation de l'Étant (*quod est*)[260].

Degré proclien

Le deuxième degré d'apophatisme revient aux successeurs de Jamblique, dont Syrianos et Proklos. L'Un possède une transcendance supérieure à l'Être porphyrien, et devient purement hénotique, si l'on peut dire, et radicalement ineffable. Dans cette conception, l'un et l'ineffable sont confondus et ne forment qu'un seul et même principe transcendant, incoordonné à la triade[261]. L'apophatisme proclien[262] est une *théologie négative de l'Un suressentiel.*

Degré jambliquéen

Le troisième degré est, selon Damaskios, celui de Jamblique. Rappelons que ce dernier redouble la transcendance par rapport à la triade en « un principe qui est absolument indicible *et* un principe qui est incoordonné à la triade (πάντῃ ἄρρητος καὶ ἡ ἀσύντακτος πρὸς τὴν τριάδα) »[263]. Dans cette conception,

---

[259] Cf. G. Huber (1955).

[260] Cf. Boèce, *De hebdomadibus*, lignes 28–44. Sur la distinction de l'être et de l'étant, Cf. P. Hadot (1973); id. (1963), pp. 147–153. Cf. aussi *Annuaire de l'EPHE* (*Sciences religieuses*), année 1964–1965, pp. 126–128.

[261] Cette position a été anticipée par Théodore d'Asinée qui admettait un seule principe ineffable avant la triade, cf. Proklos, *In Tim.* II, p. 274, 10–23; cf. P. Hadot (1968), t. I, p. 97, n° 2. Dans son *In Parm*, VI, 1070, 15–30, Proklos critique la position porphyrienne de l'identification du Principe (l'Un comme cause unique et ineffable) avec le Père de la triade.

[262] Sur l'apophatisme de Proklos, cf., en autres, J. Trouillard (1974), pp. 253–264; id. (1976), vol. I, pp. 307–321; W. Beierwaltes (1965), p. 363 ss; C. Steel (2003), pp. 581 ss.

[263] Damaskios, *De princ.*, I, 86, 4–5 R./II, 1, 6–7 W.-C. Damaskios reconnaît la paternité jambliquéenne de cet apophatisme dans le XXVIIIème livre de sa très parfaite *Théologie chaldaïque* attribuée à Jamblique. Ce texte est signalé dans d'autres sources: chez J. Lydus, *De Mens.*, p. 175,8–176,7; chez Marinos, *Vie de Proklos*, § 26; chez l'Empereur Julien, *Lettres*, 12. Cf. B.D. Larssen (1972); J.M. Dillon (1973), *Iambl. fr.*, pp. 29–33; A. Linguiti (1988), pp. 95–106. Il est nécessaire aussi de noter quelques critères distinctifs syntaxiques qui différencient l'Un et l'Ineffable chez Damaskios. (i) Il faut noter que Damaskios marque la différence entre l'Un et l'Ineffable par l'adjonction ou non de l'adverbe πάντῃ. L'ineffable est πάντῃ ἄρρητον et l'Un est seulement ἄρρητον. En outre cette adjonction marque la différence entre l'apophatisme damaskien et l'apophatisme proclien dont l'Un de Proklos, à la différence de celui de Damaskios, est, étant identique à l'Ineffable, πάντῃ ἄρρητον. (ii) Une autre distinction entre l'Ineffable et l'Un se manifeste avec le complément accolé au πρός des adjectifs ἀσύντακτον et σύντακτον. L'un est dit ici ἀσύντακτον πρὸς τὴν τριάδα, mais à d'autres endroits, il est signifié σύντακτον πρὸς πάντα (Damaskios, *De princ.*, I, 3,16 R./I, 4,4 W.-C.), puisqu'il est κορυφὴ τῶν πολλῶν. La σύνταξις ou l'ἀσύνταξις de l'Un dépend de la valeur vectorielle de la particule πρός. En ce qui concerne l'Ineffable, il ne possède aucune σύνταξις quelque soit la

l'apophatisme subit un *dédoublement*, au sens où l'Être est nié du principe Un et l'Un nié de l'Ineffable. Or toute la métaphysique hénologique de Damaskios est fondée sur cette perspective jambliquéenne[264]. Outre la prestigieuse référence à Jamblique, Damaskios voit la révélation de ce dénivellement de l'Un et du Sur-Un au sein même de la première hypothèse du *Parménide*[265], qui, pour l'œil averti, est *doublement* négative. Comme il le déclare, Platon « paraît bien laisser l'Un sans l'être, car il supprime (ἀναιρεῖ), semble-t-il, que l'Un soit, mais apparemment au moyen de la négation parfaite (διὰ τῆς παντελοῦς ἀποφάσεως) et de la suppression (ἀναιρέσεως) de toute connaissance, il suggère l'Ineffable »[266]. Or Platon nous convie ici à la véritable initiation « au mystère de l'Un (ἡ περὶ τοῦ ἑνὸς μυσταγωγία) »[267] comme le déclare également Proklos. Mais que signifie ce mystère de l'Un ?

Damaskios insiste sur le fait qu'il est indispensable de savoir interpréter correctement ce que Platon nous dit, et ce que la plupart, sauf Jamblique évidemment, n'ont su faire. En effet, cette perspective d'un *dédoublement des négations* structure la première hypothèse sur *deux niveaux*, offrant ainsi la possibilité de deux interprétations : une apophasie mé-ontologique : la négation de l'être dévoile l'Un, et une apophasie mé-hénologique : la négation de l'Un dévoile l'Ineffable.

Apophasie mé-ontologique

La première négation mé-ontologique nous suggère l'Un *pur* suressentiel par la *suppression*, d'une part, de l'idée d'être en tant que telle et, d'autre part, par la *suppression* de tous les prédicats. On parle alors de la *négation des autres*. Déjà dans le *Sophiste*[268], Platon avait tenté de nous amener jusqu'à l'Un par la négation des *autres* (τὰ ἄλλα). Ce concept « *les autres* » enveloppe tous les plusieurs, tous les étants et tous les prédicats quels

valeur vectorielle du πρός. Il est ἀσύντακτον πρὸς πάντα (Damaskios, *De princ.*, I, 4,7 R. / I, 4,14 W.-C.), ἀσύντακτον πρὸς τὴν τριάδα, … ἀσύντακτον πρὸς x (quelque soit la valeur de x), puisqu'il est ἐπέκεινα πάντων.

264 Il est difficile de savoir avec exactitude si Damaskios restitue fidèlement la doctrine de Jamblique ou s'il restitue ce que la tradition exégétique croit avoir préservé, ou encore s'il s'agit du regard proprement damaskien superposé sur Jamblique. Cf. C. Steel (1978), p. 13 : « Is it still possible to retrieve his original vision, free of the transformation it underwent in the tradition ? ». Cf. également P. Athanassiadi (2006), pp. 150–153.

265 Cf. Platon, *Parm.*, 141 *e*9–142 *a*8.

266 Damaskios, *De princ.*, I, 92, 9–12 R. / II, 11, 15–18 W.-C.

267 Proklos, *Théol. Plat.*, III 7, p. 29, 7–8.

268 Cf. Platon, *Soph.*, 244 *b*6–245 *a*10.

qu'ils soient, y compris celui d'*un*. En fait, les *autres* représentent la pluralité des concepts et des prédicats de la pensée humaine. De l'Un, « Platon a fait voir dans le *Sophiste* qu'il le conçoit complètement purifié, en une certaine affirmation (ἐν θέσει τινὶ), en démontrant qu'il est en soi présubsistant à l'étant »[269]. La présence de cette expression « ἐν θέσει τινὶ » peut paraître étrange, mais elle s'explique par le fait que la suppression des *autres* n'entraîne pas celle de l'Un *pur*, car il n'est pas identique à l'*un déterminé* ou l'un en tant que qualitatif. Platon « à partir de l'Un a procédé aux négations de la totalité de tous les autres, à l'exception de l'Un lui-même »[270]. C'est donc par un processus identique que dans la conclusion de la première hypothèse, Platon évacue également la totalité des prédicats, dont celui d'*un comme déterminé* – opposé à l'être –, ainsi que toute notion ontologique ou déterminante. « Platon, par les négations (διὰ τῶν ἀποφάσεων), dépouille radicalement devant nous cette haute nature qu'il finit par déclarer ne pas être, mais qu'il déclare *un seulement*, sans participation à l'être ; car de cette nature procède l'être »[271]. Autrement dit, le premier niveau de la première hypothèse consiste à se débarrasser des prédicats positifs que l'on impose à l'Un, afin de le laisser se découvrir par lui-même dans un état pur de toutes spécifications. Il s'agit de faire apparaître l'αὐτὸ τὸ ἕν en utilisant la négation de l'étant (ἀπόφασις τοῦ ὄντος).

Apophasie mé-hénologique

Cette seconde négation nous oriente au-delà de l'Un, vers l'Ineffable. Elle appartient bien à la première hypothèse du *Parménide*, mais de manière dissimulée et discrète, ne sautant pas immédiatement aux yeux, comme c'est le cas de la négation de l'être.

---

269 Damaskios, *De princ.*, I, 7, 18–19 R. / I, 9, 13–16 W.-C. : ἐπεὶ τὸ ἕν, ὅτι ἐν θέσει τινὶ οἶδε διακαθαιρόμενον, ἐδήλωσεν ἐν τῷ Σοφιστῇ, ἀποδείξας αὐτὸ καθ' αὐτὸ προϋπάρχον τοῦ ὄντος. Qu'entend Damaskios par « θέσει τινὶ » que l'on traduit par « certaine affirmation » ? Le terme θέσει ne doit pas s'entendre dans un sens linguistique, mais métaphysique, comme celui d'une auto-affirmation ou une révélation de l'Un lui-même comme subsistence antérieure à l'être.

270 Damaskios, *De princ.*, I, 38, 3–12 R. / I, 55, 13–25 W.-C.

271 Damaskios, *De princ.*, I, 43, 16–18 R. / I, 64, 17–20 W.-C. : ποτὲ δὲ διὰ τῶν ἀποφάσεων ἀπογυμνῶν ἡμῶν ἐκείνην τὴν φύσιν, ἣν τελευτῶν οὐδὲ εἶναί φησιν, ἀλλὰ μόνον ἓν τοῦ εἶναι ἀμέτοχον· ἀπ'αὐτῆς γὰρ τὸ εἶναι. Cette phrase rappelle Proklos, *Théol. Plat.*, II 5, p. 37, 13–15. : ποτὲ δὲ διὰ τῶν ἀποφάσεων τὸ ἐξῃρημένον αὐτοῦ καὶ ἀφ' ὅλων ὁμοῦ τῶν ὄντων ἐκβεβηκὸς ἐπιδείκνυσιν. Cf. également Damaskios, *De princ.*, I, 98,26–99,1 R. / II, 21, 20–25 W.-C où on retrouve le verbe γυμνάζω proche du ἀπογυμνάζω précédant. Nous avons à faire à un vocabulaire du dépouillement, de la dénudation, qui renvoie de manière imagée de la négation et à la suppression.

Nous passons subtilement d'une négation qui nie les prédicats de l'Un, à savoir ce qu'on dit de lui, à une négation qui nie l'Un lui-même, c'est-à-dire la nature même de l'Un. Ce sont deux négations qui n'appartiennent pas au même registre. En effet, Damaskios déclare : « C'est que peut-être, Platon, par la médiation de l'Un, nous a fait monter ineffablement vers l'Ineffable dont il s'agit maintenant, l'Ineffable au-delà de l'Un, précisément par la suppression même de l'Un »[272]. Damaskios appelle cette négation la *négation intégrale* (ἡ παντελὸς ἀπόφασις), puisqu'elle supprime l'αὐτὸ τὸ ἕν. Or cette apophasis particulière, supérieure, Platon l'a gardée secrète, enfouie au plus profond de l'hypothèse, craignant qu'un entendement vulgaire confonde l'inef-fabilité absolue et suprême avec le Néant par défaut[273]. Toutefois, sa présence se manifeste au regard pénétrant de l'initié, autrement dit à celui qui suit les traces de Jamblique.

Cette double compréhension de la première hypothèse du *Parménide* nous permet maintenant de penser que Damaskios se sépare ici de ses prédécesseurs, notamment Plotin et Proklos, et adopte la position du divin Jamblique[274] qui posait donc une antériorité radicale au-delà de l'Un. Il y a un principe qui n'est en aucune manière coordonné à quoi que se soit, ni porteur de la totalité, un principe absolument hors du tout et donc de l'Un. Si l'Ineffable est appelé τὸ οὐδέν, ce n'est pas sans raison, et ici le jeu de mots est très révélateur : τὸ οὐδ' ἕν, le *même-pas-un*.

2.1.a.ii. *L'approche « positive » de la première hypothèse*

Que faut-il répondre à la question que M.-C. Galpérine posait dans un de ses articles : « À quel principe Damascius fait-il correspondre l'Un de la première hypothèse ? »[275] Outre la double transcendance que nous venons de voir, la première hypothèse expose également une double *orientation* de l'Un : d'une part, l'Un tend vers l'Ineffable, pour ensuite se nier en lui, et d'autre part, l'Un se pose comme Tout et annonce, sous un mode encore replié sur lui-même, la dégression *à priori* de toutes choses.

Comme le dit M.-C. Galpérine « ce qui est posée au commencement, c'est l'Un-tout »[276]. Chez Damaskios, si l'Un est au-delà de l'Être, il n'est pas absolument au-delà du Tout. Et pourtant l'Un est cause de toutes choses.

---

[272] Damaskios, *De princ.*, I, 7, 16–18 R. / I, 9, 10–12 W.-C. : ἢ τάχα μὲν ὁ Πλάτων διὰ μέσου τοῦ ἑνὸς ἀνήγαγεν ἡμᾶς ἀπορρήτως εἰς τὸ νῦν δὴ προκείμενον ἀπόρρητον ἐπέκεινα τοῦ ἑνός αὐτῇ γε τῇ ἀναιρέσει τοῦ ἑνός.

[273] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 7,19–8,5 R. / I, 9, 14–22 W.-C.

[274] Cf. J. Combès (2000), pp. 445–446.

[275] M.-C. Galpérine (1971), p. 262.

[276] M.-C. Galpérine, ibid.

L'Un pur a curieusement chez Damaskios un statut ambivalent, double, et difficile à cerner, donnant toujours l'impression d'osciller entre deux positions, celle d'être, en tant que principe, prééminent à toutes choses, et celle de contenir selon une pure simplicité *déjà* toutes les choses. L'Un est à la fois antérieur à toute procession et déjà tout. L'hénologie du *Péri Archôn* nous oblige donc à comprendre l'Un selon cette double perspective : principe *et* tout.

Il faut voir dans cette idée d'Un-tout, « la parfaite coïncidence de l'Un et des Plusieurs qui précède et enveloppe toutes différences »[277]. Ce qui fait que l'Un est *à la fois* dicible et indicible, *à la fois* connaissable et inconnaissable, *à la fois* niable et non niable. Il est *à la fois* Un (-tout)-avant-tout et Un-tout. Ainsi la première hypothèse annonce d'un côté l'Ineffable dans lequel l'Un s'échappe hors de toute connaissance et de tout discours, et, d'un autre côté, il est le messager avant-coureur de la totalité des choses, précontenant en lui d'une manière encore absolument indéterminée la deuxième hypothèse où se manifeste en pleine lumière l'Un-Étant et toutes ses affirmations[278].

Mais dans ce cas l'Un-tout est-il aussi la source des négations de la première hypothèse comme le pense M.-C. Galpérine[279] ? Cela est vrai lorsque l'Un est appréhendé dans la perspective du *tout*. Puisqu'il précontient *déjà* toutes choses, il précontient l'affirmation, mais aussi la négation, qui en tant qu'entités linguistiques, sont des éléments du tout. Toutefois, rien de déterminé ne peut être dit de lui, ni affirmation, ni négation, car cela serait placer l'Un dans une relation qui le déterminerait. S'il est appréhendé comme « source » des négations, il n'est pas pour autant une affirmation au sens linguistique et opposé à la négation, mais comme une *exigence*, antérieure à tout discours et fondatrice de tous les discours. On dira de l'Un qu'il est une *suraffirmation* métalinguistique et indéterminée. Car l'Un est indéterminé au sens où il ne se confond avec aucune des choses déterminées, quelles qu'elles soient.

Cependant, nous ne pensons pas, comme le croit M.-C. Galpérine, qu'il y ait une réelle inversion de l'interprétation des deux premières hypothèses du *Parménide*[280], au sens où l'Un-tout (l'Un-plusieurs de la seconde hypothèse) précède l'Un-non-plusieurs, autrement dit l'Un pur (de la première hypothèse). L'Un pur et l'Un-tout sont l'Un, selon des perspectives diffé-

[277] M.-C. Galpérine, ibid.
[278] Cf. J. Combès (2000), p. 446.
[279] Cf. M.-C. Galpérine (1971), pp. 261–262.
[280] Cf. M.-C. Galpérine (1987), p. 33.

rentes ou des points de vue différents contenus dans la première hypothèse elle-même : l'Un précontient les *autres* qu'il *n'est pas* en tant qu'il est le principe antérieur à tout (Un-tout-*avant-tout*), et l'Un précontient les *autres* qu'il *est déjà* de manière indifférenciée et simple, en tant qu'il est tout selon l'un (*Un-tout*-avant-tout). L'expression de l'*Un-tout-avant-tout* exprime parfaitement cette double perspective inclue dans la première hypothèse, la seconde hypothèse étant l'Un-étant et non l'Un pur. Donc il serait plus exact de dire que Damaskios interprète d'une manière tout à fait nouvelle et originale la première hypothèse du *Parménide*, plutôt qu'il n'inverse l'ordre entre la première et la seconde. Il nous serait, semble-t-il, plus juste de déclarer que l'*Un-tout-avant-tout* en tant que *principe* et *déjà tout* est *source indifférenciée des négations de la première hypothèse* comme *des affirmations de la seconde hypothèse*.

Comme source indéterminée de toutes les déterminations à venir, de tous les discours à venir, incluant l'affirmation comme la négation, l'Un est leur *condition*. C'est en ce sens qu'il faut comprendre cette déclaration de Damaskios : « et peut-être est-ce là l'Un-plusieurs, par lequel commencent aussi les négations de la première hypothèse, lui qui est même le premier à inaugurer toutes les déterminations qui se dispersent de quelque façon que ce soit »[281]. Car les négations comme les affirmations sont des déterminations et pour cette raison viennent *après* l'*Un-Tout-avant-tout*.

Nous devons concilier notre perception de l'Un à la fois comme *condition* des négations, lorsqu'on pressent sa primauté sur toutes choses et qu'on le conçoit comme *Un-non-plusieurs* (ἓν οὐ πολλά), et à la fois tantôt comme *condition* des affirmations quand on le pense en tant qu'*Un-plusieurs* (ἓν πολλά). En dépassant la dualité de nos conceptions, nous pouvons saisir l'Un comme « source » des *négations de l'être* et comme « source » des *affirmations du tout*. L'opposition conceptuelle de l'Un n'est au fond que l'expression de notre nature titanesque.

L'Un de la première hypothèse, dévoilé comme *Un-tout-avant-tout* où l'Un est *tout*, rejette par conséquent toute voie négative comme son expression adéquate. Puisque l'Un contient *déjà* tout de manière absolument indéterminée, notre pensée ne peut affirmer aucune chose de lui au risque de le déterminer, comme elle ne peut exclure aucune chose de lui, sous peine de le nier comme Un-tout.

---

[281] Damaskios, *De princ.*, I, 217, 21–24 R. / II, 210, 3–6 W.-C.

2.1.b. *Le statut de la négation comme base critique de la « solution apophatique »*

« Comment pouvons-nous écrire toutes ces choses en nous prononçant sur le principe »[282], car « nous n'inventons certainement pas des fables, bien que nous bavardions beaucoup sur ce que nous ne connaissons pas »[283] ? Tout discours sérieux sur le principe le dégrade, car la prédication comporte le funeste défaut de démultiplier la simplicité de l'Un. D'où l'idée de la plupart des néoplatoniciens que la seule forme tenable et acceptable est le discours au moyen des négations. Car ils estiment que la négation est plus divine que l'addition. « Si l'on veut obéir à Platon et ne rien ajouter à l'Un, il convient de s'en tenir aux négations, car quoi que l'on ajoute à l'Un, on le diminue, et en fin de compte, on le rend *non* un »[284]. Mais cela est-il encore vrai pour Damaskios ?

Même s'il y a bien, comme nous venons de le voir, une présence de la négation au cœur de la première hypothèse du *Parménide* et que Damaskios reconnaît lui-même, cela est-il suffisant pour ériger la négation comme la voie dialectique conduisant au principe ?

Or le *Péri Archôn* examine par le biais des apories du discours les caractéristiques et les limites du discours négatif et dont les conclusions radicalement critiques nous permettent de penser qu'il reconsidère le rôle, l'usage et la portée de l'approche apophatique des principes premiers.

2.1.b.i. *L'ἀναίρεσις ou la « négativité » suggestive*

Le dilemme pour Damaskios est de concilier sa méfiance de la négation avec la conception de la double transcendance à l'Être au sein de la première hypothèse. Il est vrai que le schéma jambliquéen adopté par Damaskios oriente vers une utilisation de la négation comme une dynamique métalogique de suggestion de la transcendance des principes mé-ontologiques. C'est effectivement par la suppression de l'Être que l'Un se laisse suggérer. C'est également par la suppression de l'Un comme tel que l'Ineffable se découvre.

Or pour Damaskios, il y a une distinction entre la négation comme « objet linguistique » et la « suppression » ou ἀναίρεσις qui ressemble à une négation. Autrement dit, il tente de faire une démarcation subtile entre *anairesis* et *apophasis*.

---

282 Damaskios, *De princ.*, I, 9, 12–13 R. / I, 11,19 W.-C. : πῶς ταῦτα πάντα περὶ αὐτοῦ διαταττόμενοι γράφομεν ;

283 Damaskios, *De princ.*, I, 9, 13–14 R. / I, 11, 19–20 W.-C. : οὐ γὰρ δὴ λογοποιοῦμεν, πολλὰ ληροῦντες περὶ ὧν οὐκ ἴσμεν.

284 Proklos, *Théol. Plat.*, II, 10, p. 63, 1, 13–12.

Il souligne en effet que le fait d'être « ineffable » est « d'une *certaine manière* apophatique (τρόπον τινὰ ἀποφατικόν ἐστι τὸ ἀπόρρητον) »[285]. Ce qui signifie qu'être « ineffable » ne découle pas d'une négation prédicative, puisque tous les prédicats ont été rejetés, mais se manifeste comme une exigence de pure *négativité*, fruit d'une *suppression radicale et intégrale* (παντελὴς ἀναίρεσις) de l'unité et de la simplicité elles-mêmes. L'expression volontaire du « τρόπον τινὰ ἀποφατικόν » montre que Damaskios tente de nous orienter vers une conception différente de celle de la notion d'*apophasis*. Cette *suppression* de l'Un n'appartient pas à l'ordre de la négation linguistique, ce que suggère d'emblée pour Damaskios la notion d'*apophasis*. Comment la négation discursive étant un élément appartenant à la sphère déterminante du langage pourrait-elle être applicable à l'Ineffable qui est *rien*, qui transcende toutes déterminations et qui est même au-delà de la simplicité et de l'indétermination de l'Un ? La soi-disant négation qui conduit à l'Ineffable doit se penser en dehors de tout langage, comme une sorte d'auto-anéantissement qui n'engendre rien de déterminé (ἀλλὰ μηδ' αὐτὴ οὖσα τὸ πάμπαν)[286] et qui dépasse en cela tout processus discursif de la pensée humaine. Mais dans cette condition, on ne peut plus vraiment parler de négation. Comme le dit J. Combès « il y a dans la notion de l'un un mouvement d'autotranscendance [...] mouvement qui culmine dans l'autonégation de l'un par involution dans l'ineffable »[287]. Dans ce cas, le réflexe de la négation n'est pas une démarche appartenant au discours, mais plutôt une reconnaissance intuitive et dégagée de tout discours. Il faudrait arriver à comprendre cette *kénosis* de tout discours, non comme une négation qui *détermine* l'Ineffable, mais comme un Silence supérieur ayant absorbé et résorbé tout le *logos* dans les Ténèbres abyssales de notre propre néant et silence retrouvés.

Les « négations » de la première hypothèse ne sont pas d'ordre linguistique. Elles ne sont que l'achèvement du mouvement de repliement du différencié dans l'indifférencié et celui de l'universel dans le simple. Concernant l'Un, elles manifestent le point culminant de la résorption du multiple dans l'Un qui devient dès ce moment là indicible. Mais puisque Damaskios redouble la transcendance, il se produit une sorte d'auto-anéantissement de l'Un dans l'Ineffable, suggérant la primauté du Rien ou de ce qui n'est même plus un. Les négations de la première hypothèse sont davantage l'expression d'une conscience de l'exigence de la suppression, ce que

[285] Damaskios, *De princ.*, I, 41,23–42,1 R. / I, 62, 4–5 W.-C.
[286] Damaskios, *De princ.*, I, 42, 2–3 R. / I, 62, 7–9 W.-C.
[287] J. Combès (2000), p. 446.

Damaskios appelle « négation parfaite » (παντελοῦς ἀποφάσεως)[288], qu'un processus de négation des prédicats positifs ou le résultat hypernégatif de ce processus linguistique. S. Rappe a raison de dire que le terme « Ineffable » n'a pas de fonction sémantique[289], parce qu'il n'est pas le fruit d'un procédé linguistique. Toute négation issue d'un processus basé sur le discours reste ou porte toujours les stigmates du langage, donc de la détermination. Pour Damaskios, les hypernégations sont encore des réalités appartenant *discrètement* au discours.

Ainsi l'Un se laisse-t-il seulement *indiquer* et *suggérer* par la suppression de l'être et l'Ineffable se laisse *pressentir* (μαντευέσθαι) par la suppression de l'Un, mais sans toutefois rien révéler d'eux, ni aucune détermination furent-elles apophatiques.

2.1.b.ii. *La non-référentialité de la négation*

Selon Proklos, la théologie négative surgit lorsque nous sommes prêts à reconnaitre l'impuissance d'une dialectique positive quant à la transcendance indicible de l'Un. Pour Damaskios, la théologie négative – bien que le mot « théologie » ne soit pas proprement exact, puisque les principes premiers sont *supradivins* – est loin de nous nous conduire adéquatement vers les hénades. S'il y a négation, celle-ci n'exprime que notre propre indigence lors de la quête des principes. Damaskios suit en cela l'intuition de Proklos qui constatait déjà que : « sans nous en rendre compte, c'est nous-mêmes et non pas lui que nous disons »[290]. Tout ce que nous disons de l'Indicible, que ce soit sous le mode de l'affirmation ou de la négation, n'est en réalité que le reflet de nos propres états envers lui (οἰκεῖα πάθη)[291]. Les négations ne dévoilent rien de la nature des principes primordiaux ; en revanche, elles annoncent nos propres *privations intellectuelles* envers eux, le constat d'une sorte de στέρησις innée.

Pour le démontrer, Damaskios use d'une analogie, celle de *l'aveugle de naissance* : « *En effet, c'est exactement comme si quelqu'un, un aveugle de naissance, expliquait*[292] *que la chaleur ne subsiste pas dans la couleur*(ὅμοιον γὰρ ὡς εἴ τις ὡς ἐκ γενετῆς ὢν τυφλὸς ἀποφαίνοιτο θερμότητα μὴ ὑπάρχειν χρώματι). *Ou plutôt il dira avec justesse que la couleur n'est pas chaude* (Ἢ τάχα μὲν καὶ οὗτος ἐρεῖ δικαίως ὅτι τὸ χρῶμα οὐκ ἔστιν θερμόν) »[293].

---

288 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 92, 11–12 R. / II, 11,17 W.-C.

289 S. Rappe (2000), p. 209.

290 Proklos, *In Parm.*, VI, 1073, 29–30.

291 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 7, 6–7 ; 10,6 ; 12,17 R. / I, 8,17 ; 12,21 ; 16, 7–8 W.-C.

292 Soulignons au passage le jeu de mot que manifeste le verbe ἀποφαίνω qui veut dire littéralement « faire voir », « montrer ».

293 Damaskios, *De princ.*, I, 9,24–10,2 R. / I, 12, 13–15 W.-C.

Le problème que veut mettre en évidence Damaskios est qu'un aveugle de naissance, donc ne connaissant pas la couleur, n'est pas en mesure de dire d'une manière probante que la chaleur n'appartient pas à la couleur. Ne pouvant rien dire de la couleur, peut-il dire avec exactitude que la chaleur n'est pas une couleur ? Le point clef soulevé ici est le suivant : pour que la négation apporte une information authentique et nouvelle sur la chose niée, il faut connaître ce que l'on nie. Sinon la négation n'a aucune valeur cognitive ; elle reste purement arbitraire et hasardeuse. Damaskios nous renvoie dans ce contexte au *Théétète* de Platon qui pose justement le problème de la référentialité de tout jugement, affirmatif comme négatif[294]. Dans le cas du jugement négatif, le texte platonicien nous dit[295] qu'« *Il n'est pas possible de nier une chose d'une autre si on ne sait pas de quoi on la nie* » et également qu' « *Il n'est pas possible non plus de dire que ceci n'est pas cela, si l'on n'a absolument aucun contact avec cela* ».

Autrement dit, toute négation pour être prise au sérieux a besoin d'un *référent*, c'est-à-dire d'une réalité connaissable et connue sur laquelle elle puisse se reporter afin de formuler un jugement, « est *ceci* » ou « n'est pas *ceci* ». Autrement dit, *toute négation doit être référentielle.*

Concrètement dans le cas de l'aveugle, cela signifie que pour nier la chaleur de la couleur et donner une information supplémentaire sur la couleur (comme sur la chaleur également) au moyen de la négation, il faut connaître aussi la couleur et pas seulement la chaleur. Donc d'un point technique, toute négation non arbitraire et informative nécessite la connaissance de chaque élément entrant de la relation négative. Or l'aveugle ne connaît qu'un seul élément de la relation de négation. Et c'est évidemment la chaleur dont il a une connaissance claire et juste, puisqu'il possède le sens du toucher. Par contre, il n'a aucune connaissance et conception de la couleur, puisqu'il est privé de la vue. Cette privation, de surcroît de naissance (ἐκ γενετῆς), le prive totalement de la connaissance du second élément de la relation de négation. Dès lors, pour cet aveugle, ignorant ce qu'est la couleur, nier la chaleur de la couleur est une déclaration gratuite qui ne livre aucune information sur la couleur ni non plus sur la chaleur. C'est une négation vaine et sans intérêt. En effet, l'aveugle *ne disant rien sur la ne dit rien de plus sur la chaleur*, même s'il met en relation la chaleur et la couleur

[294] Cf. Platon, *Théétète*, 188 *c* 2–3 où il est dit que ce que l'on sait pas ne peut pas être jugé identique à ce que l'on ne sait pas, et que ce que l'on ne sait pas ne peut également être jugé identique à ce que l'on sait.

[295] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 9, 19–21 R. / I, 12, 7–9 W.-C. : Πρὸς τοίνυν τούτοις οὐκ ἔστιν ἕτερον ἑτέρου ἀποφάσκειν, μὴ εἰδότα ἀφ' οὗ τις ἀποφάσκει· οὐδ' ἔστι φάναι τοῦτο μὴ εἶναι ἐκεῖνο, παντελῶς ἐκείνου μὴ ἁπτόμενον.

et conclut que la couleur n'est pas chaude. Damaskios en déduit que *toute négation utile doit être la négation de quelque chose de connu ou de connaissable*.

D'autre part, lorsque l'aveugle déclare quand même que « *la couleur n'est pas chaude* » (ἐρεῖ δικαίως ὅτι τὸ χρῶμα οὐκ ἔστιν θερμόν), il ne dit pas quelque chose de faux (δικαίως), mais son jugement n'est que partiel, car il n'est pas le produit issu d'une connaissance directe de la couleur. En effet, il procède par déduction que la chaleur qu'il connaît ne peut être la couleur qu'il ne connaît pas. La couleur est tout ce que n'est pas la chaleur. C'est seulement le constat d'une altérité, mais sans rien savoir de cette altérité. Autrement dit, la couleur sera forcément ce qui n'est pas tactilement chaud, mais la couleur restera une réalité indéfinissable et insaisissable. « Le chaud est en effet sensible au tact, et il le connaît par le toucher, mais la couleur il ne la connaît pas du tout, sauf qu'elle n'est pas sensible au tact »[296]. Or si cette négation s'avère juste, elle est dans un certain sens inutile, car elle n'apporte rien d'un point de vue cognitif ni anagogique : la négation de l'aveugle n'engendre aucune connaissance positive de la couleur. Cette négation demeure stérile. Damaskios considère en effet que l'aveugle n'aura qu'une connaissance « défective » de la couleur. Ceci est bien résumé par R. Mortley : « all he knows of colour is that it is not sensitive to touch »[297]. Cette négation est en fin de compte une négation par défaut et non probante.

Pour notre aveugle, son énoncé apophatique ne manifeste pas la nature de la couleur qui demeure infranchissable pour l'aveugle. En revanche, à travers son apophatisme, il connaîtra et affirmera sa propre ignorance de la couleur. C'est la seule information probante que livre la négation faite par l'aveugle : la connaissance de sa propre inconnaissance de la couleur. Il aura en effet le savoir d'un non-savoir. « Car il sait qu'il ne la connaît pas [la couleur], et cette sorte de connaissance est, en effet, simplement sa propre ignorance (τῆς οἰκείας ἀγνοίας), non celle de la couleur »[298]. Damaskios peut déclarer à propos de toute négation dont l'élément nié est inconnaissable que *toute négation qui se fonde sur l'ignorance de la chose niée n'est que l'affirmation de la propre ignorance du négateur*. Un tel discours apophatique est purement *subjectif* au sens où il renvoie à « l'aveu de notre propre état (ἀλλὰ τὸ περὶ αὐτὸ πάθος ἡμῶν) »[299] d'ignorance.

---

296 Damaskios, *De princ.*, I, 10, 2–3 R. / I, 12, 15–17 W.-C.
297 R. Mortley (1986), t. II, p. 126.
298 Damaskios, *De princ.*, I, 10, 3–4 R. / I, 12, 17–19 W.-C.
299 Damaskios, *De princ.*, I, 10, 5–6 R. / I, 12, 20–21 W.-C.

L'aveugle est même dans l'impossibilité de déclarer comme résultat de ses négations que la couleur *est* incogniscible, puisqu'il ignore tout de la couleur et ne peut donc la qualifier. De même que le connaissable (τὸ γνωστόν) n'appartient pas en propre à ce qui est connu (ἐν τῷ γιγνωσκομένῳ) « comme une clarté » émanant de l'objet connu qui viendrait à notre rencontre[300], de même l'ignorable (τὸ ἀγνοητόν)[301] n'appartient pas en propre à l'objet comme une qualité propre et venant à la rencontre du sujet[302]. En fait, cela signifie que les qualifications négatives issues du discours apophatique ne sont pas les propriétés dévoilées des « objets transcendants », mais seulement l'expression de notre écart fondamental vis-à-vis d'eux, notre propre indigence avouée dans l'expérience de nos limites humaines.

Ainsi ce qui ressort de cette analogie de l'aveugle est que *l'ignorance ou l'inconnaissance du principe indicible n'appartient pas en propre au principe, mais est le fait du sujet lui-même*. Ce n'est pas dans le connaissable qu'est l'ignorance, mais dans le connaissant : « en effet, ce n'est pas dans la couleur (οὐ γὰρ ἐν τῷ χρώματι) que se trouve l'insensibilité de l'aveugle, pas plus que la cécité, mais en lui-même (ἀλλ' ἐν αὐτῷ) »[303]. Toute tentative de nier ce que l'on ignore nous renvoie à notre propre carence ou indigence. Pour l'aveugle, dire que la couleur est invisible, ce n'est pas énoncer d'elle une propriété, l'invisibilité, mais seulement affirmer sa propre incapacité visuelle, à savoir sa propre cécité. De même que l'invisible est le résultat d'une privation de la faculté de voir, de même l'ignorance est celle de la privation d'une possibilité de connaître. Damaskios déclare par conséquent que l'ignorance n'est que *privation*, comme la cécité n'est que la privation de la vue : « λέγων ὅτι στέρησίς ἐστι, καθάπερ ἡ τυφλότης »[304]. La privation (στέρησις) consiste en effet à être privé de ce qu'il faudrait

---

300 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 10, 9–12 R. / I, 13, 1–4 W.-C. Le mot ἀγνοητόν est forgé par Damaskios. Nous avons les deux triades gnoséologiques au complet : triade de l'inconnaissance « ἀγνοεῖν–ἀγνοούμενον–ἀγνοητόν » en correspondance avec son opposé la triade de la connaissance « γιγνώσκειν–γιγνωσκόμενον–γνωστόν ». Concernant ces termes τὸ ἀγνοητόν et τὸ γνωστόν, nous conservons l'apparat critique de W.-C.

301 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 10, 9–12 R. / I, 13, 1–4 W.-C. Le mot ἀγνοητόν est forgé par Damaskios. Nous avons les deux triades gnoséologiques au complet : triade de l'inconnaissance « ἀγνοεῖν–ἀγνοούμενον–ἀγνοητόν » en correspondance avec son opposé la triade de la connaissance « γιγνώσκειν–γιγνωσκόμενον–γνωστόν ». Concernant ces termes τὸ ἀγνοητόν et τὸ γνωστόν, nous conservons l'apparat critique de W.-C.

302 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 10, 11–12 R. / I, 13, 2–4 W.-C. : οἷον σκοτεινότητα οὖσαν αὐτοῦ, ἢ ἀφάνειαν, καθ' ἣν ἀγνοεῖται καὶ ἀφανές ἐστι τοῖς πᾶσι.

303 Damaskios, *De princ.*, I, 10, 6–9 R. / I, 12, 21–25 W.-C. : οὐ γὰρ ἐν τῷ χρώματι ἡ τοῦ τυφλοῦ ἀναισθησία, οὐδὲ γὰρ ἡ τυφλότης, ἀλλ' ἐν αὐτῷ· καὶ τοίνυν ἐν ἡμῖν ἡ ἀγνωσία ἐκείνου ὃ ἀγνοοῦμεν· καὶ γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ γνωστοῦ ἐν τῷ γιγνώσκοντι, οὐκ ἐν τῷ γιγνωσκομένῳ.

304 Damaskios, *De princ.*, I, 10,12 R. / I, 13, 4–5 W.-C.

posséder[305]. « Si nous supprimons toute notion et tout soupçon (εἰ δὲ πᾶσαν ἔννοιαν καὶ ὑπόνοιαν ἀναιροῦμεν), et si nous disons que cette privation est celle qui se soustrait entièrement à notre connaissance, alors ce vis-à-vis de quoi nous n'avons aucun regard et restons absolument sans vision, voilà ce que nous déclarons inconnaissable (τοῦτο ἄγνωστον λέγομεν), non pas que nous disions quelques particularités de lui (οὐχ ὅτι αὐτοῦ τι λέγομεν), telle son inaptitude à être saisi par la vue »[306]. Le dernier axiome que nous pouvons tirer de cette analogie est que *toute négation qui affirme l'ignorance du négateur établit le constat d'une privation.*

De même que l'aveugle ne connaît absolument pas, ἐκ γενετῆς, la couleur, l'homme ne connaît absolument pas, κατὰ φύσιν, l'Ineffable. Ce qui est indicible est pour nous absolument inconnaissable et dépasse toute ἀνθρωπίνη κατάληψις, l'âme humaine n'a aucun moyen de le connaître ni de l'exprimer. Seule existe la reconnaissance de notre propre ignorance convertie en silence. « Donc mêmes ces prédicats, le rien, l'au-delà de tout, le supracausant, l'incoordonné à tout et les autres prédicats semblables, ne constituent pas sa nature, mais ce sont seulement des suppressions de ce qui vient après lui »[307].

Donc le discours apophatique n'est qu'un discours sur le sujet lui-même qui par son biais est amené à reconnaitre et admettre ses propres privations, mais rien concernant l'objet, que cela soit de manière indirecte ou détournée. Le constat de nos privations ne dit pas que l'objet est la source de nos privations ni qu'il se révèle dans l'aveu de nos indigences. L'objet demeure à l'écart et hors de toute relation discursive apophatique, il reste totalement indéterminé. Il faut en conclure que la négation rapportée au principe premier est inutile concernant le principe lui-même. Nos négations, à l'instar de celles de l'aveugle, ne sont en vérité que la mesure de notre propre néant. Parler du principe indicible à l'aide des négations est vain et ne livre sur lui aucune information autre que notre propre ignorance sur lui.

Toute méthode apophatique pour être théoriquement valable devrait être constituée d'un ensemble de *négations référentielles*. Mais dans le cas des réalités inconnaissables, à savoir les premiers principes Un et l'Ineffable, cette référentialité n'est plus du tout garantie. L'Un est en effet inconnaissable (sauf par un soupçon qui reste encore trop distant pour permettre une saisie référentielle, c'est-à-dire une saisie de la nature de l'Un) et l'Ineffable

[305] Cf. Proklos, *In Parm.*, 1109, 28–34.
[306] Damaskios, *De princ.*, I, 10, 16–19 R. / I, 13, 10–14 W.-C.
[307] Damaskios, *De princ.*, I, 10, 24–11, 1 R. / I, 13, 20–24 W.-C.

est absolument inconnaissable et n'autorise aucune prise[308]. C'est ce qu'a bien remarqué S. Rappe, lorsqu'elle dit que « the language of negation is not referential ; negatives adjectives when applied to the Ineffable do not attribute anything to it nor determine its nature »[309]. Dès lors, comment peut-on encore leur appliquer un système de négations viables, puisque les référents échappent à notre connaissance ? Dans ce cas, toute négation à leur propos n'énoncera rien. Et Damaskios a raison de dire : « Comment donc, nous, ce que nous connaissons de quelque manière, le nions-nous de cela que nous ignorons totalement »[310] ? Damaskios va donc à l'encontre de ces prédécesseurs en démontrant au moyen de l'analogie de l'aveugle que la négation n'apporte rien anagogiquement parlant, car elle n'a *pas de réalité linguistique référentielle*. L'absence de la connaissance du référent (couleur/principe) rend la méthode apophatique stérile.

L'incognoscibilité des principes invalide la voie apophatique. L'apophatisme ne peut par conséquent être revendiqué comme solution de remplacement de l'affirmation et de la prédication des principes. La voie apophatique en tant que démarche anagogique est une technique qui opère dans le vide (κενεμβατοῦντος).

2.1.b.iii. *La négation est toujours une entité linguistique*

Selon Damaskios « la négation est encore un certain discours et le niable une réalité (ἀλλὰ καὶ ἡ ἀπόφασις λόγος τις, καὶ τὸ ἀποφατὸν πρᾶγμα) »[311]. Cette remarque décisive va jouer en faveur d'une remise en cause de la possibilité d'une *négation de la négation*. En effet, Damaskios met le doigt sur deux aspects fondamentaux du discours négatif : *toute négation est toujours une entité linguistique* et *tout niable* (ἀποφατόν) *est une réalité linguistique*.

Proklos avait déjà pressenti qu'« une impossibilité (ἀδύνατον) se fait pour ainsi dire jour à la fin de [première] l'hypothèse »[312] venant contrecarrer la voie apophatique menant à l'Un. Il avoue que concernant ces modes de négations transcendantes et apparentées à la Cause première, il faut en définitive les éloigner de l'Un, car ce dernier n'admet « ni proposition, ni nom »[313]. Et s'il n'y a de lui aucun discours (εἰ δὲ μηδείς ἐστιν ἐκείνου λόγος), il est évident qu'il n'y a pas non plus de lui une négation (δῆλον ὡς οὐδὲ

[308] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 10, 20–21 R./I, 13, 16–17 W.-C. : ἀλλὰ τὸ μηδεμίαν ἑαυτοῦ παρεχόμενον ἀντιλαβήν, μηδὲ ὑποψίαν.

[309] S. Rappe (1998a), p. 114 et ead. (2000), p. 211.

[310] Damaskios, *De princ.*, I, 9, 22–24 R./I, 12, 11–12 W.-C. : Πῶς οὖν ἡμεῖς ἃ γινώσκομεν ὁπωσοῦν, ἐκείνου ἀποφάσκομεν ὃ ἀγνοοῦμεν παντάπασιν ;

[311] Damaskios, *De princ.*, I, 15,20 R. / I, 21,15 W.-C.

[312] Proklos, *Théol. Plat.*, II 10, p. 63, 26–27.

[313] Proklos, op. cit, II 10, p. 63, 22–23.

ἀπόφασις)[314]. L'Un transcende tout discours, toute opinion et connaissance (γνῶσις), et également tous les « instruments de connaissance (τὰ τῶν γνώσεων ὄργανα) »[315]. Proklos se trouve face à deux apories majeures.

La *première aporie* se définit ainsi : « S'il n'y a aucun discours au sujet de l'Un, le présent discours lui-même qui soutient ces thèses-là [la première aporie elle-même] ne convient pas non plus à l'Un »[316].

Et la *deuxième aporie*, qui est la conséquence de la première, est formulée de la manière suivante : « (i) Le mode des négations [les hypernégations] dont on vient de parler est transcendant, apparenté à l'Un, primordial et dépasse tout l'univers par une supériorité ineffable et inconnaissable de simplicité »[317]. (ii) Or il n'y a de l'Un aucun discours, ni aucune négation possible (la première aporie). Donc le mode des négations est à la fois nécessaire (i), mais également impossible (ii).

Proklos en déduit que *tout* discours se heurte à la transcendance de l'Un qui n'admet aucun discours. Donc même le discours qui convient qu'il n'y a aucun discours de l'Un se retourne contre lui-même et s'auto-anéantit εἰς τὸ ἀδύνατον[318]. « Si bien que, si jamais il y a un discours de l'ineffable, il ne cesse pas de se renverser lui-même et de se combattre lui-même »[319].

Toutefois, cette analyse très lucide n'empêche point Proklos de porter aux nues la *negatio negationis* comme voie anagogique idéale vers un ineffable et comme « résorption en tant qu'achèvement, non comme destruction de l'aspiration pensante vers l'Un »[320]. À travers le procès lucide du discours, il encense néanmoins l'ascension de l'âme vers l'Un au moyen de la négation par transcendance. Appelée aussi négation de la négation, elle est une résorption (*Aufhebung*) dans « l'unitalité (*Einfaltigkeit*) de l'Un en tant que *pré*condition de l'unification non pensante avec le *sur*étant et le *sur*pensant originel »[321]. Si Proklos avoue qu'il y a bien une aporie entou-

---

314 Proklos, op. cit, II 10, p. 63, 23–24.

315 Proklos, op. cit., II 10, p. 63, 224–226 : πάντα γὰρ τοῦ ἑνὸς δεύτερα, καὶ τὰ γνωστὰ καὶ αἱ γνώσεις καὶ τὰ τῶν γνώσεων ὄργανα.

316 Proklos, op. cit, II 10, p. 63,27–64,2 : εἰ γὰρ μηδὲ εἷς ἐστι τοῦ ἑνὸς λόγος, οὐδ'αὐτὸς οὗτος ὁ ταῦτα διατεινόμενος λόγος τῷ ἑνὶ προσήκει.

317 Proklos, op. cit, II 10, p. 63, 18–20 : Ἔστι τοίνυν ὁ τρόπος οὗτος τῶν ἀποφάσεων ἐξῃρημένος ἑνιαῖος πρωτουργὸς ἐκβεβηκὼς τῶν ὅλων ἐν ἀγνώστῳ καὶ ἀρρήτῳ τῆς ἁπλότητος ὑπερβολῇ.

318 Proklos, op. cit., II 10, p. 64, 2–3 : Καὶ θαυμαστὸν οὐδὲν τὸ ἄρρητον τῷ λόγῳ γνωρίζειν ἐθέλοντας εἰς τὸ ἀδύνατον περιάγειν τὸν λόγον.

319 Proklos, op. cit., II 10, p. 64, 8–9 : ὥστε καὶ εἰ λόγος εἴη τοῦ ἀρρήτου, περὶ ἑαυτῷ καταβαλλόμενος οὐδὲν παύεται καὶ πρὸς ἑαυτὸν διαμάχεται.

320 W. Beierwaltes (1965), p. 363 : « Negation der Negation ist also die Aufhebung als Vollendung, nicht als Vernichtung denkenden Strebens nach dem Einen ».

321 W. Beierwaltes, op. cit., p. 361 : « Dies vermag jedoch erst nach dem Durchdenken der mannigfaltigen Negationen gesagt zu werden und bedeutet keineswegs eine Vernichtung

rant les négations de la première hypothèse, il la résout cependant dans une négation de la négation au-delà de toute assertion. La négation de la négation agit comme une préparation mystique à l'unification avec l'Un « qui apparaît dans la pensée dialectique négative comme le Rien de l'Étant nié, dans une concordance toujours encore dissemblable comme frontière insurmontable de la pensée et du langage »[322]. Cette résorption s'écoule dans une ascendance mystique de l'un de l'âme qui doit s'exiler de toute dialectique pour se fondre dans le silence de l'Ineffable.

Ce passage critique de la *Théologie Platonicienne*[323], où Proklos pressent le handicap de la négation comme discours, préfigure la critique de Damaskios devenue radicale concernant la voie apophatique. Damaskios affirme que *toute* négation, même la négation d'une négation, reste une *entité linguistique* dont la fonction est de *déterminer* ou *qualifier* un objet, d'où son incompatibilité avec la nature indéterminée du principe premier. Aucune négation par nature n'échappe à la sphère du *logos*. Une *hyper*négation est seulement une *hyperentité* linguistique projetée par nous sur un plan, celui des principes, qui échappe au discours. La *negatio negationis* ne constitue pas pour Damaskios la solution par excellence en vue d'une union mystique avec le principe originel, car nous ne quittons pas la discursivité, donc la détermination. En effet, à propos de l'Ineffable, Damaskios déclare qu'il n'est rien absolument donc même pas niable (οὐδ' ἄρα ἀποφατόν), ni aucunement exprimable (οὐδὲ λεκτὸν ὅλως) et conclut en ces termes : « ὥστε οὐδὲ ἀποφῆναι τὴν ἀπόφασιν δυνατόν »[324]. Cette conclusion annonce à notre avis que toute apophasie est aporétique.

---

der Negation als der notwendig gemäßen Methode des Aufstiegs, sondern ihre Aufhebung in die Einfaltigkeit des Einen als Vorbedingung des nicht-denkenden Einswerdens mit dem ursprunghaft Über-Seienden und Über-Denkenden ». Notons que R. Mortley (1986), t. II, pp. 116–117, critique le point de vue de W. Beierwaltes : « there is no *Aufhebung* of the word into silence », car l'intention de Proklos « is to dismiss negation » parce qu'il a conscience que la négation, comme forme de langage n'est pas viable et la congédie avec la totalité du langage. Même si à l'instar de R. Mortley, nous décelons une prise de conscience aporétique chez Proklos (il y a bien une problématique à propos de la négation transcendante), nous ne pensons pas qu'il dégrade et rétrograde la négation (et la négation de la négation) comme le fera plus tard Damaskios.

[322] W. Beierwaltes, op. cit., p. 363.

[323] Proklos, op. cit., II 10, p. 63, 20–24 : Καὶ δεῖ τῷ πρώτῳ θεῷ τὸν τοιοῦτον ἀναθέντας πάλιν αὐτὸν καὶ τῶν ἀποφάσεων ἐξαιρεῖν· οὐδὲ γὰρ λόγος ἐκείνου γένοιτ'ἂν οὐδὲ ὄνομα, φησὶν ὁ Παρμενίδης, οὐδέν· εἰ δὲ μηδείς ἐστιν ἐκείνου λόγος, δῆλον ὡς οὐδὲ ἀπόφασις. Cf. en parallèle, Proklos, *In Parm.*, VII, 70K et 72K, 1–6, où il dénonce là aussi la problématique d'une voie négative pour les mêmes raisons évoquées dans sa *Théologie platonicienne*.

[324] Damaskios, *De princ.*, I, 15, 21–22 R. / I, 21, 17–18 W.-C.

Néanmoins, le verbe ἀπόφημι pose un problème de traduction. Au premier abord, il semblerait indiquer l'existence d'une voie négative dans le *Péri* Archôn. Toutefois, quel sens faut-il donner à ἀπόφημι ? Ce verbe possède en réalité deux significations opposées : (i) d'une part, il signifie « dire », « déclarer » ou « affirmer » (il est synonyme de φημί ou de κατάφημι), mais, (ii) d'autre part, il signifie aussi « nier ». Il est d'emblée évident que le choix d'un sens au détriment de l'autre va influencer l'interprétation de ce passage essentiel « ὥστε οὐδ' ἀποφῆναι τὴν ἀπόφασιν δυνατόν ». Les commentateurs se divisent en deux camps.

*Première interprétation d'*ἀπόφημι *selon J. Combès et M.-C. Galpérine*
Le choix du sens (i) permet la traduction la suivante : « *Il n'est plus possible de déclarer* (trad. J. Combès) / *d'énoncer* (trad. M.-C. Galpérine) *la négation* ».

La négation est rejetée comme expression adéquate de l'Ineffable, mais pas la négation de la négation qui reste une solution valide. Ici la conclusion de Damaskios reprend la critique classique et commune de la négation comme discours et donc ne présente aucune portée radicalement critique. Il s'agit uniquement de dire que l'Ineffable n'est pas niable. Or dans la suite du texte, Damaskios montre qu'il y a un *renversement radical* (ἡ πάντῃ περιτροπὴ τῶν λόγων) du discours à propos de l'Ineffable[325]. En effet, en quoi l'impossibilité de déclarer la simple négation entraîne-t-elle le renversement total du discours.

*Deuxième interprétation d'*ἀπόφημι *selon R. Mortley*[326]*, S. Rappe*[327] *et A.-ED. Chaignet*
La traduction avec le sens (ii) serait celle-ci : « *Il n'est plus possible de nier la négation* ». Cette traduction va dans le sens d'une critique plus radicale de la voie apophatique en déclarant impossible la *negatio negationis*.

Toutefois, faut-il absolument renvoyer dos à dos ces deux interprétations et choisir l'une au détriment de l'autre ? Ne sont-elles pas complémentaires en fin de compte, la seconde se situant dans une perspective plus radicale ? Damaskios joue souvent avec les différentes perspectives d'une portée critique. Nous remarquons que l'esprit oriental de Damaskios possède cette agilité à comprendre une réalité d'une manière synthétique, perspectiviste

325 Damaskios, *De princ.*, I, 15,22 R. / I, 21, 18–19 W.-C.
326 Cf. R. Mortley (1986), t. II, p. 121.
327 Cf. S. Rappe (2000), p. 212.

et non purement dichotomique. Philosophiquement, les deux interprétations sont justes et non contradictoires, seulement chacune est située différemment sur l'échelle critique. Laisser l'ambigüité de l'expression, ἀποφῆναι τὴν ἀπόφασιν est permettre au lecteur de comprendre la portée de ces différentes critiques.

Nous considérons que les deux traductions sont valables. Ce qui diffère est l'impact critique selon le sens donné au verbe ἀποφῆναι. Dans l'acceptation que ce verbe puisse avoir aussi le sens de « nier », la portée critique est beaucoup plus radicale, car elle remet en cause la validité de la négation de la négation comme précondition de la saisie mystique de l'Ineffable. Et cette perspective est sans contradiction avec l'ensemble intégralement critique du *Péri Archôn*.

Damaskios considère qu'on *ne peut échapper au langage au moyen du langage*. Car comment le langage peut-il engendrer un produit *extra*linguistique ? Comme le remarque pertinemment R. Mortley : « Language can only provide linguistic products ; it cannot provide anti-language products »[328]. Comment le discours négatif peut-il se poser hors de lui-même ? Damaskios veut montrer qu'aucun discours ne peut *s'autosupprimer*. Comme le signale S. Rappe, « language turns back upon itself because its purpose is to negate its own function »[329]. Nous pensons effectivement que Damaskios tente de percer la *petitio principii* qui se cache derrière le mécanisme de la négation de la négation en avouant que *toute négation du discours est encore un* τις λόγος. Autrement dit, le résultat de la négation de la négation est encore et inévitablement produit linguistique. Faudra-t-il nier à son tour ce résultat, et ce à l'infini, dans l'espoir de faire disparaître sa valeur discursive ? User de la négation de la négation, c'est en définitive retourner le discours sur lui-même. Autrement dit, la négation qui biffe la négation (transcendante) l'a fait aussitôt ressurgir. On ne donc peut échapper au discours. La fuite hors du discours ne s'obtient pas au moyen d'une négation, encore moins au moyen d'une *negatio negationis*.

Cette double négation tant vantée par son prédécesseur n'est pas aux yeux de Damaskios une solution valide pour s'approcher de l'Ineffable. Damaskios avoue qu'il y a un *renversement radical* de la négation, « καὶ ταύταις μέντοι ταῖς ἀποφάσεσιν ἐπ' ἄπειρον ἀτεχνῶς οὐκ οἶδα ὅπως περιτρεπομέναις »[330]. En fait, la *negatio negationis* ne révèle rien, sinon un mutisme

---

328 Cf. R. Mortley (1986), p. 125.
329 S. Rappe (2000), p. 212.
330 Damaskios, *De Princ.*, I, 16, 13–14 R. / I, 22, 18–19 W.-C.

impuissant et un aveu de totale ignorance[331]. On ne peut pas nier ce que l'ineffable *n'est pas* sans introduire une aporie. Par exemple quand on dit que l'Ineffable *n'est pas connaissable*, on ne peut pas dire de lui qu'il *est inconnaissable*, car dans ce cas, l'Ineffable est investi dans une relation discursive qui le détermine. En réalité, *être ineffable*, c'est être *ni* connaissable *ni* inconnaissable, *ni* dicible *ni* indicible. Or la négation d'une négation oriente toujours la pensée vers un choix prédicatif qui s'impose à l'Ineffable. La négation de la négation l'introduit malgré tout dans un cadre conceptuel et circonscrit. La formule «*non*(non-x)» est encore une affirmation et une détermination linguistique. Or à l'égard de l'Ineffable, nous sommes dans une *parfaite ignorance*, c'est-à-dire dans une *hyperignorance*. Ce qui signifie que seul le silence est la garantie d'une appréhension supra-intuitive de l'Ineffable, car il n'est ni x, ni non-x, ni non(non-x). Le Rien ne supporte même pas les hypernégations, mais seulement l'état d'*hyperagnoia* dans lequel nous sommes face à lui. Cet état de parfait silence dans lequel se tient la pensée supplante la voie apophatique dans son ensemble. L'hyperagnosie ne laisse plus entrer aucun discours alors que les hypernégations sont encore de très discrètes entités linguistiques. Or notre état d'hyperignorance surgit de notre expérience aporétique face à l'Ineffable, il est ce qui suit de la *péritropê* de tout discours à propos de l'Origine. Alors à plus forte raison, l'aporétisme apparaît comme l'unique précondition de cette prodigieuse conscience indicible de l'Indicible.

2.1.b.iv. *La négation n'est qu'un raisonnement bâtard*

Il y a une réflexion dans le *Timée* qui n'a pas échappé à Damaskios, et peut être encore moins à ces détracteurs, à savoir que «l'un, de toute évidence, saisissable par l'intellect accompagné de raison (νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν), toujours «est» de façon identique»[332]. Se pose donc la question suivante: l'Un pourrait-il être connu par certains modes de connaissance? Damaskios énonce trois modes de connaissance, «selon trois degrés de clarté et de présence vis-à-vis de l'objet»[333]: l'intuition intellective (κατ'

---

[331] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 15, 24–25 R. / I, 21, 20–21 W.-C.

[332] Platon, *Tim.*, 28 *a* 1–2. Ce passage a été interprété par Proklos dans son commentaire du *Timée*, I, 240,17–241,31 et 243,26–248,6. Notons que le «τί τὸ ὂν ἀεί, γένεσιν δὲ οὐκ ἔχον» du passage vise l'Étant ou l'Unifié chez Damaskios. Pour Proklos, l'Un-Étant est compréhensible par une intellection douée de raison (νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν), cf. *Théol. plat.*, I 3, p. 15. Or Damaskios critique la possibilité proclienne d'une saisie de l'Unifié par ce genre d'intellection, cf. *De Princ.*, I, 151,18–152,5 R. / II, 100,6–101,8 W.-C., indépendamment de savoir à quel *un* se rapporte le passage du *Timée*, car ce qui importe ici est la question de savoir si l'Un est saisissable par un raisonnement.

[333] Cf. J. Combès (1986), vol. I, p. 156, note 2 de la p. 64.

ἐπιβολὴν), le syllogisme (κατὰ συλλογισμόν) et le raisonnement bâtard (κατὰ νόθον τινὰ λογισμόν)[334].

Κατ' ἐπιβολὴν : Le premier et plus haut degré est l'intuition, distincte de l'argumentation ou du raisonnement. Par sa nature, l'ἐπιβολή précède effectivement le syllogisme scientifique, puisque, selon Aristote, l'intellect pénètre à l'aide de cet instrument directement le premier principe de la science[335]. Dans son *commentaire au Parménide*[336], Proklos lui donne le sens d'une « saisie immédiate », opposée à une argumentation déployée par une multiplicité d'arguments où il oppose deux modes de compréhension : La *compréhension directe* du monde intelligible ou dialectique première, ἡ πρώτη διαλεκτική[337], et la *compréhension indirecte* et inférieure qui multiplie les arguments, les preuves, et les manipulations logiques. L'ἐπιβολή est donc comprise comme une *pénétration immédiate et perspicace* de l'intellect, supérieure à tout raisonnement du type syllogistique ou autre. Et Damaskios reprend cette définition de l'ἐπιβολή donnée par Proklos.

Κατὰ συλλογισμόν : Le second degré de compréhension est le syllogisme, inférieur à l'ἐπιβολή. On pense tout de suite à Aristote, pour qui le syllogisme, instrument de la Dialectique comme de la Logique, est le raisonnement par excellence, celui où la science apparaît[338]. Or Damaskios y voit un moyen de connaissance *amoindri, lointain* et *obscur*, ἥ ἐστι μαλθακή τις ⟨ὄψις⟩ καὶ ἀμυδρὰ οἷον πόρρωθεν μὲν ὁρῶσα[339]. Faut-il voir ici le rappel aristotélicien des *Topiques* : « διαλεκτικὸς δὲ συλλογισμὸς ὁ ἐξ ἐνδόξων συλλογιζόμενος »[340] ? Pour Damaskios, le syllogisme démonstratif ou syllogisme du nécessaire, où

---

[334] Damaskios, *De Princ.*, I, 151,18–152,5 R. / II, 100,6–101,8 W.-C. Sur les trois modes de remontée vers les dieux ou l'Un, cf. Festugière (1954/1990), t. IV, pp. 92–140.

[335] Cf. Aristote, *An. Post*, 100 *b* 12. Cf. Proklos, *In Parm.*, VII, 1125, 19–22.

[336] Cf. Proklos, *In Parm.*, I, 702–705.

[337] Cf. Proklos, op. cit., I, 704, 31–34 : καὶ ὁ μὲν κατὰ τὴν πρώτην διαλεκτικὴν τὴν ταῖς ἁπλαῖς ἐπιβολαῖς τὰ ὄντα διαλέγουσαν, ὁ δὲ κατά τινα δευτέραν τὴν διὰ συνθέσεως καὶ λόγων ὁδεύουσαν. Proklos utilise ce terme ἐπιβολή pour désigner l'inspiration divine de Platon, ἔνθεος τοῦ Πλάτωνος ἐπιβολή, cf. Proklos, *In Parm.*, IV, 883,13 ; 923,9 et VII, 1125, 19–22.

[338] Le syllogisme est l'instrument de la dialectique aristotélicienne. Pour la définition du syllogisme, cf. Aristote, *Top.*, I, 1, et *Anal. Prior.*, I, 24 *b*18 et qui est « un rapport de rapport » : rapport de relation, d'identité ou de qualité. Pour Aristote, la science est exclusivement déductive et syllogistique et est coextensive à la démonstration. Aristote obéit aux exigences de la pensée scientifique qui ne peut être satisfaite que par une déduction totale des phénomènes. Pour Platon également, le syllogisme est l'acte par lequel la perception coordonne les données des sens, lesquels sont uniquement les outils (ὄργανα) de l'esprit.

[339] Damaskios, *De Princ.*, I, 43,10 R. / I, 64, 9–10 W.-C.

[340] Aristote, *Top.*, I, 1, 100 *a*29. Également *An. Post.*, I, 33, 88 *b*30.

la connaissance est « coextensive à la démonstration », reste néanmoins en dehors d'une compréhension claire de l'objet.

En outre, Damaskios joint au syllogisme l'image de la théorie stoïcienne de la connaissance *par empreinte* (pression-résistance-appui). Le terme composé ἐπερειδομένη[341] utilisé par Damaskios est clairement emprunté au vocabulaire stoïcien, dont le verbe ἐρείδω est un des termes vraiment typique de cette philosophie. L'ἐπέρεισις stoïcienne est expliquée dans un passage de l'*In Parmeniden* de Proklos[342] à propos de l'empreinte (τύπος) du sceau dans la cire. Il s'agit en fait de la théorie de la connaissance par empreinte (τύπωσις) développée par Zénon de Cittium[343]. Le point de départ de la connaissance passe par la sensation par laquelle se forment des « impressions » qui s'inscrivent dans l'âme. Et grâce à la multiplicité de souvenirs de même espèce, *homoeideis*, qui s'y rattache, naissent les conditions de la connaissance. Or pour qu'une « impression » puisse se produire, cela requiert une pression (ὠθισμός) exercée par l'agent, une résistance (ἀντιτυπία) et un appui (ἐπερείσις) offerts par exemple par la cire[344].

Mais pour Damaskios le syllogisme *ne prend appui* que sur la nécessité de la conséquence (τῇ δὲ ἀνάγκῃ τῆς ἀκολουθίας) et non sur une réalité quelconque ce qui fait de lui un mode cognitif médiocre. De plus, ayant trait aux principes, le défaut du syllogisme est qu'il est construit sur l'inconnaissance du terme simple que sont ici les principes par nature inconnaissables, ce qui rend d'emblée caduque la connaissance de la prémisse tout entière et, par conséquent, rend vain le syllogisme entier. C'est un raisonnement à la conclusion singulière : *on sait ce qu'on ne connaît pas*. Y a-t-il ici un clin d'œil à la critique de Chrysippe[345], qui a rédigé trois ouvrages sur les συλλογιστικοὶ ἄρχρηστοι, où il les désignait comme d'inutiles subtilités[346] ? Et peut-être également à Sextus qui s'évertue à combattre, dans ses *Esquisses pyrrhoniennes*, l'idée que la démonstration n'a pas de valeur épistémologique, dont en particulier le syllogisme[347] ? En tout état de cause, Damaskios montre que tout syllogisme est un raisonnement insaisissable, ἀκατάληπτος λόγος et que sa conclusion est obscure (ἄδηλον).

341 Damaskios, *De Princ.*, I, 43,11 R. / I, 64,11 W.-C.
342 Cf. Proklos, *In Parm.*, IV, 841.
343 Diogène Laërte, VII, 45 ss.
344 Cf. Proklos, *In Parm.*, IV, 841, 4–5.
345 Concernant Chrysippe et son syllogisme conjonctif, cf. Sext. Emp., *Hypoth. Pyrrh*, II, 13 et *Adv. Mathem.*, VIII, 227.
346 Les stoïciens ramenaient les syllogismes à un petit nombre de types élémentaires, au nombre de cinq (οἱ πέντε ἀναπόδεκτοι). Sur le syllogisme stoïcien, cf. L. Robin (1923), p. 240.
347 Sext. Emp., *Esquisses pyrrhoniennes*, II, 12, 134–143 et 14, 193–202.

Κατὰ νόθον τινὰ λογισμόν : Nous descendons l'échelle des valeurs pour atteindre le dernier palier des raisonnements que Damaskios appelle « *bâtards* », terme emprunté au vocabulaire du *Timée*, « κατὰ νόθον τινὰ συλλογισμὸν οὐδὲ τὴν πόρρωθεν ἔχοντα ἀπέρεισιν »[348]. Ce dernier mode est encore plus obscur que les deux autres. C'est-à-dire qu'il ne repose même plus sur un point d'appui quelconque. Cette expression λογισμῷ τινι νόθῳ renvoie à l'idée du réceptacle ou de la *matière* en tant que lieu (χώρα) universel, sorte d'entité invisible et amorphe recevant tout, mais participant cependant d'une manière très embarrassante de l'intelligible, et dont la saisie intellectuelle est *l'objet d'un raisonnement bâtard*. Cette idée de *raisonnement bâtard* s'appuie sur une aporie issue du *Timée* : le réceptacle, dépouillé de tout attribut sensible et défini par sa fonction propre, est une essence ; or sa fonction même exige qu'il soit dénué de toute essence ; c'est donc un être dont l'essence est de ne pas en avoir.

La matière est une sorte d'objet qui possède une nécessité philosophique, mais qui est indémontrable, parce qu'il réside hors des frontières de l'être. Or ne pouvant avoir de liaison ni point d'appui, même lointain, avec cette sorte d'objet, nous procédons alors par hybridation de concepts et d'images, en pensant les choses les une à partir des autres, mais sans rien dire de l'objet lui-même. Étant donné que le réceptacle universel est un objet qui se maintient en deçà de l'être, comme le principe qui est un objet qui demeure au-delà de l'être, le raisonnement qui s'appliquera à ces catégories *sousessentielles* ou *sur*essentiel d'objet sera par conséquent vide. D'une manière globale, Damaskios en conclut que : *tout raisonnement qui s'applique à un objet en deçà ou au-delà de l'essence est un raisonnement qui marche dans le vide* (κενεμβατοῦσιν)[349].

Le verbe κενεμβατεῖν, appartenant au vocabulaire technique du *Péri Archôn*, mérite un détour sémantique. Ce terme apparaît chez Plutarque en parlant des oiseaux qui ne sont plus soutenus par l'air, « αἰτία δ' ἡ τοῦ ἀέρος ῥῆξις ὅταν γὰρ ἡ φωνὴ πολλὴ καὶ μεγάλη φέρηται, διασπώμενος ὑπ' αὐτῆς οὐκ ἀντερείδει τοῖς πετομένοις, ἀλλ' ὀλίσθημα ποιεῖ καθάπερ κενεμβατοῦσιν »[350]. C'est également un terme technique de la médecine chirurgicale qui signifie « plonger dans une partie creuse », en parlant d'une sonde par exemple. Toutefois, le sens philosophique apparaît chez Plotin en parlant de l'âme particulière qui tend vers ce qui réside au-dessous de l'être et se dirige vers

---

348 Cf. Platon, *Tim.*, 52 *b*2. Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 43,23 ; 55, 16–18 ; R. / I, 65, 3–4 ; 83, 16–18 W.-C.

349 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 46, 20–23 R. / I, 69, 13–17 W.-C.

350 Plutarque, *Flaminius*, 10, 9, 1–4.

le non-être : « τὸ μὴ ὄν, οἷον κενεμβατοῦσα καὶ ἀοριστοτέρα γινομένη »[351]. La connotation philosophique de ce terme resurgit aussi chez Proklos en parlant de l'exclamation de Glaucon : « Quelle prodigieuse transcendance ! »[352] (Platon, *Rep*. 509 *c* 1) où Proklos explique que Glaucon « est comme marchant dans le vide eu égard à la vue de ce qui est au-delà de toutes choses (εἶθ' ὡς κενεμβατοῦντος πρὸς τὴν θέαν τοῦ πάντων ἐπέκεινα) »[353]. Ce terme porté à un niveau métaphysique exprime en fin de compte la transcendance de ce qui est suressentiel. Damaskios reprend lui aussi cette signification, mais lui confère un sens péjoratif vis-à-vis de la valeur épistémologique de la négation. Tout raisonnement qui tente de saisir le non-être et l'Un est condamné à marcher dans le vide[354] et parce qu'il ne peut rien toucher de ce qui dépasse l'être et engendrer un raisonnement viable, il l'appelle bâtard.

Précisons aussi que pour Damaskios, le raisonnement bâtard se divise en deux sous-espèces : l'analogie et la négation.

L'analogie procède en pensant les choses les unes à partir des autres selon un certain rapport, par hybridation de concepts et d'images[355]. Mais concernant les « réalités » suressentielles, cette sorte de connaissance ne repose sur aucune référentialité solide, car l'analogie met en liaison ce qui est connu avec ce qui est inconnu ou inconnaissable, i.e. les principes. En se fondant sur ce qu'elle ignore, l'analogie n'a donc aucun point d'appui, même lointain pour nous livrer une connaissance concluante. Damaskios ira jusqu'à critiquer de la validité de l'analogie de *République* VI, (508 b12–509 c2). Car, si nous connaissons effectivement le soleil, en revanche, nous ne connaissons pas l'Un qui reste enfoui dans l'épaisseur de l'inconnaissance, ce qui implique que l'analogie est d'emblée caduque. L'analogie dit seulement que le soleil est le visible et par analogie que l'Un est le *gnôston* de la connaissance, mais quant à la nature de ce *gnôston*, l'analogie ne nous dit rien. Ne connaissant pas l'Un, comment peut-on construire une analogie qui soit viable ? L'analogie est donc un raisonnement non référentiel devenu inutile.

La négation dont Damaskios déclare la vanité puisque *tout raisonnement qui procède par négations est « un raisonnement qui marche dans le vide »*[356].

---

351 Plotin, *Enn*., III 9 [13], 3, 11.
352 Cf. Proklos, *In Remp*., 274,6.
353 Cf. Proklos, ibid.
354 Damaskios reprend exactement l'argument de Proklos, *In Tim*., I, 257,25–258,10.
355 Cf. par exemple l'analogie du Soleil et du Bien dans Platon, *Rép*., VI, 508 *b*12–509 *c*2. L'analogie comme méthode de connaissance du monde et de la nature, cf. Varron, *De lingua latina*, IX 33 et Sénèque, *Ep*., 124,4. Cf. A. Charles (1969), pp. 69–88.
356 Damaskios, *De princ*., I, 46,7–47,2 R. / I, 69,9–70,7 W.-C.

Or il y a deux façons (διττὸν) de marcher dans le vide, parce qu'il y a deux « rien » (οὐδὲν), le rien selon le meilleur et le rien selon le pire : « διττὸν καὶ τὸ κενεμβατεῖν, τὸ μὲν ἐκπίπτον εἰς τὸ ἄρρητον, τὸ δὲ εἰς τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὑπάρχον »[357]. La négation qui tente de rejoindre le néant par excès ne rencontre plus aucun point d'appui pour la pensée, ni quelque chose de déterminé (τι), ni même l'Un, et par conséquent, elle se heurte à l'absence totale d'un « objet » pensable, identifiable et servant de référent. C'est pourquoi avec la négation, comme nous l'avons déjà mentionné, nous savons ce qu'elle exclut, mais nous ignorons ce qu'elle laisse subsister, « καὶ ἡ ἀπόφασις ὃ μὲν ἴσμεν ἀφαιρεῖ, ὃ δὲ ἀπολείπει οὐκ ἴσμεν »[358]. Elle nous laisse sur le seuil d'une voie non frayée et sans ressource, représentant une sorte d'impasse pour l'intellect ; ce que dans son *In Parmenidem*, Damaskios rend compte en ces termes : « ἀμήχανον οἶμαι· ὥστε καὶ τὸ κενεμβατοῦν τῆς ἡμετέρας ἐπινοίας » (c'est une voie inaccessible, je crois ; de sorte que notre faculté de représentation marche dans le vide ...)[359]. Le terme d' ἀμήχανος appelle encore l'image de cette marche dans le vide de la pensée qui chute dans une sorte de vacuité de concepts ou de représentations mentales (ἐπινοία) intolérable pour elle : « ἄβατος γὰρ ὡς ἔοικε καὶ ἀμήχανος ἡ τοιάδε φροντίς ». Donc la négation prenant appui sur le non-être ou le sur-être est un raisonnement bâtard : « ὁ νόθος λογισμός, ὅ τε δι' ἀποφάσεων [...] »[360].

2.2. *Via negationis et aphasie*

Pourquoi a-t-on cette désagréable impression que la pensée humaine se laisse inlassablement prendre à son propre jeu et tombe sans cesse dans les apories d'un discours affirmatif ou apophatique des principes premiers ?

L'âme humaine semble hantée par ce besoin d'expliquer (ἀνάπτυξις), c'est-à-dire de *déplier*[361] ou de *différencier* (διάκρισις) ce qui est simple. L'intelligence humaine ne se satisfait pas de ne pas pouvoir dire ce qui est indicible. La raison refuse de buter sur une limite. De l'écart imposé par la procession surgit une nostalgie des principes, et de cette souffrance naît l'exigence d'un discours, le besoin d'une clarté, la nécessité d'une conception à transmettre. En notre âme s'agite une volonté de vouloir à

---

[357] Damaskios, *De princ.*, I, 6, 24–26 R. / I, 8, 1–3 W.-C. Cf. également, Damaskios, *In Parm.*, IV, 117, 16–18.

[358] Damaskios, *De princ.*, I, 47, 1–2 R. / I, 70, 6–7 W.-C.

[359] Damaskios, *In Parm.*, II, 26, 27–28.

[360] Damaskios, *De princ.*, I, 46, 20–21 R. / I, 69, 13–14 W.-C. ; I, 55, 15–19 R. / I, 83, 15–19 W.-C.

[361] « Le *logos* se charge de déployer la vie et la pensée intelligibles dans le monde sensible et matériel », M. Fattal (1998), p. 62.

tout prix définir et exprimer l'Origine, de percer les Ténèbres primordiales, d'expliquer cette trace originelle et indicible qui frétille en nous-mêmes. Il a y une force de conversion dans l'acte de dire que Damaskios met en évidence tout au long de son traité. Or le déploiement discursif n'est possible que parce que notre pensée est multiple et se meut d'une distinction à l'autre. Et le langage est une manifestation dégradée de la pensée.

Ce besoin d'expression, Plotin l'a bien compris : « le langage, en dépliant la pensée et en faisant passer la pensée dans l'imagination, reflète la pensée comme un miroir »[362]. Pour Damaskios, le discours, comme une procession de l'intelligence, est ce dépliage ininterrompu de l'indifférencié vers le différencié achevé, la parole. Nous pensons de manière spécifiée, circonscrite et par distinction des formes (διάκριτον εἰς τὰ εἴδη). Et le langage est la manifestation la plus concluante de cette prédisposition à la différenciation. Il est le plus bas degré de la division. « Aussi longtemps qu'elle reste au niveau des choses distinctes, la pensée, prisonnière du discours, ne peut que multiplier les apories »[363].

Pour le dernier néoplatonicien, le langage n'est rien d'autre qu'une sorte de « pointing aimlessly », selon l'expression de R. Mortley[364]. C'est la raison pour laquelle Damaskios s'excuse auprès des dieux de lui pardonner « la faiblesse de nos moyens d'expression »[365]. Plus l'indifférenciation est manifeste, plus l'indicibilité est grande et plus le langage se réduit à une sorte de gesticulation vide. Et les mots, parce qu'ils sont des sortes d'étiquettes et des artifices crées par la pensée rationnelle, ne sont que des allusions tolérées, quand ils ne sont pas purement des illusions. Les principes sont *anonymes*. Il n'y a envers eux aucune mystagogie des mots et des discours.

2.2.a. *La vanité de la via negationis et du discours détourné*

Derrière la critique radicale de tout discours et de la voie apophatique en particulier se dégage alors la question de l'utilité de la voie négative « Τὶς χρεία ; ». Est-elle en définitive vaine, si « la négation elle-même n'est plus possible et le discours se détruit lui-même »[366] ? N'y a-t-il donc aucune utilité de la négation ?

---

[362] Plotin, *Enn.*, IV 3 [27], 30, 5–11. Cf. M. Fattal, op. cit., pp. 29–44. Voir également l'ouvrage de B. Collette (2002).
[363] M.-C. Galpérine (1987), p. 71.
[364] R. Mortley (1986), t. II, p. 125.
[365] Damaskios, *De princ.*, I, 118,20 R. / II, 51, 10–11 W.-C.
[366] M.-C. Galpérine (1971), p. 262.

Un passage de Proklos, tiré du livre VII de l'*In Parmenidem*, fait déjà timidement écho à la question de l'utilité de la négation. Proklos y avoue que les négations n'expriment rien de l'Un, mais seulement notre conception de lui, puisque par sa simplicité totale, il est au-dessus de toute contradiction et de toutes négations[367]. Ensuite, il ajoute que si l'Un n'est ni exprimable ni ne possède aucune définition, alors comment les négations sont-elles vraies de lui[368]. Finalement, il confie que si l'Un est au-delà de toute contradiction, il est donc au-delà de chaque négation et affirmation, si bien que « les affirmations comme les négations disent en même temps du faux sur l'Un »[369].

Or contrairement à Proklos, Damaskios n'hésitera pas à être ouvertement critique envers la voie négative. Il considère que l'institution d'une apophatique comme méthodologie n'est pas conciliable avec la nature indéterminée des principes. Et toute saisie des principes est vouée à l'échec aporétique dès que nous élaborons une stratégie au moyen du *logos*. Dans ce cas, J. Combès a raison de dire que la parole apophatique se fait aporétique[370]. Car comme le suggère Guy Lardeau, « le propre d'une pensée aporétique, c'est qu'on n'y puisse distinguer apophase et cataphase que sur un mode purement verbal »[371]. Et c'est là justement où Damaskios veut en venir. La radicalité critique de Damaskios s'exprime par cet aveu que *tout* langage est *intégralement inadéquat*, parce que chaque élément du discours reste une *entité* qui détermine, sépare et circonscrit. Donc *toutes* les stratégies linguistiques ne peuvent dire que du faux sur les principes.

Mais alors, comment parler des principes *autrement* ? Comment enseigner les plus hauts mystères de la philosophie de Platon ? Car « sans ce chassé-croisé des notions rationnelles et cette absolue nécessité (ταύτης ἀτεχνῶς ἀνάγκης) des métaphores, nous ne pourrions rien suggérer, d'aucune façon que ce soit, sur les tout premiers principes »[372].

Or Damaskios demeure conscient du fait qu'il faille bien parler au sujet des réalités premières. Et le *Péri Archôn* est bien le témoignage évident d'une volonté de transmission d'une vision du monde. Comment l'âme philosophante pourrait-elle s'adresser aux autres, les délivrer ou les convaincre

[367] Cf. Proklos, *In Parm.*, VII, 70 K.
[368] Cf. Proklos, *In Parm.*, VII, 70 K,24.
[369] Proklos, *In Parm.*, VII, 72 K,3.
[370] Cf. J. Combès (1981/1996), p. 203.
[371] G. Lardeau (1987/88), p. 23.
[372] Damaskios, *De princ.*, I, 118,20–119,1 R. / II, 51, 11–14 W.-C. : Ἄνευ γὰρ τῆσδε τῆς τῶν λόγων ἀντεπάλξεως καὶ τῆς μεταφορικῆς ταύτης ἀτεχνῶς ἀνάγκης, οὐδὲν ἂν οὐδοπωστιοῦν ἐνδειξαίμεθα περὶ τῶν πρωτίστων ἀρχῶν.

du sens métaphysique, essentiel, de sa quête, si elle ne peut rien dire des Principes ? Pouvons échapper à l'exigence dialectique de toute quête spirituelle ?

Toute pensée est un « discours de l'âme avec elle-même »[373] et toute quête métaphysique consiste à « se faire des objections à soi-même »[374]. Et le jeu récurrent des questions-réponses du *Péri Archôn* donne effectivement l'impression que le chercheur dialogue avec lui-même. Le langage est l'*expression* de la pensée. Toute l'aporétique du *Péri Archôn* se présente comme une discussion serrée, intime et sans concession avec soi-même. Mais cette œuvre a également une portée médiatique et se présente aussi comme un discours d'une âme à une autre âme[375]. Et aussi parce que tout livre est une « correspondance »[376]. Donc a fortiori, Damaskios ne néglige pas le rôle de transmission du langage. Et toute métaphysique qui désire convaincre doit user du discours comme outil médiatique.

Mais si le discours est en réalité une imposture, en plus d'être une impuissance, c'est entraîner la ruine de toute dialectique, de toute didactique, et de toute métaphysique. C'est également anéantir tout le *Péri Archôn* lui-même. « Comment donc doit-on s'exprimer (πῶς οὖν λεκτέον), si toutefois il est encore permis de s'exprimer sur ces augustes réalités »[377] ? Or les apories nous avouent sans cesse la faiblesse, l'asthénie (ἀσθενεία) du discours[378].

Tout semble paradoxal dans cette philosophie. Car, dans son œuvre magistrale, Damaskios ne cesse d'exprimer l'inexprimable ! L'entièreté du *Péri Archôn* n'est-elle pas déjà en soi une immense aporie, puisqu'il est un long discours sur ce qui n'en admet point ? Damaskios ne sabote-t-il pas tout discours métaphysique ?

Néanmoins, la métaphysique damaskienne cherche, au-delà d'une affirmation impossible, une confirmation de l'Origine. Puisque le principe « est non dicible par un discours »[379], comment donc atteindre la négativité de la première hypothèse sans user de la voie négative ? Damaskios reprend-

---

373 Platon, *Théét.*, 189*e*.

374 Aristote, *De Caelo*, II, 13, 294 *b*7 ss.

375 Le langage tel que le conçoit Plotin est un croisement entre l'idée platonicienne d'une pensée comme dialogue intérieur avec elle-même ainsi que la distinction stoïcienne entre raisonnement intérieur (λόγος ἐνδιάθετος) et raisonnement extériorisé (λόγος προφορικός). Cf. D. O'Meara (1990), pp. 154–155.

376 Sur la dimension altruiste et humaniste inhérente à tout écrit, cf. P. Sloterdijk (2000), pp. 7–10.

377 Damaskios, *De princ.*, I, 78,9 R. / I, 118,1 W.-C.

378 Damaskios, *De princ.*, I, 118, 19–20 R. / II, 51, 10–11 W.-C. : ἐπὶ τῇ ἀσθενείᾳ τῶν τοιῶνδε νοημάτων καὶ ἔτι μᾶλλον τῶν δηλωμάτων.

379 Damaskios, *De princ.*, I, 99, 12–14 R. / II, 22, 11–13 W.-C.

il ici la fameuse distinction plotinienne du discours indirect (περὶ αὐτοῦ) et du discours transitif (αὐτό) ? La « solution » de Plotin se justifiait de la manière suivante : « Comment donc pouvons-nous parler de lui (Πῶς οὖν ἡμεῖς λέγομεν περὶ αὐτοῦ) ? Répondons que nous disons quelque chose sur lui (λέγομεν μέν τι περὶ αὐτοῦ), sans l'exprimer lui (οὐ μὴν αὐτὸ λέγομεν), ni en avoir une connaissance ni une pensée (οὐδὲ γνῶσιν οὐδὲ νόησιν ἔχομεν αὐτοῦ) »[380]. Or pour Damaskios même un discours *stratégique* comme celui de Plotin est toujours un abus de détermination, donc quelque chose de galvaudé et de dégradant. Notre néoplatonicien tient à évacuer tout risque d'une quelconque falsification par le discours. Or la stratégie du περὶ αὐτοῦ plotinien peut laisser courir ce risque, parce que le discours indirect n'est encore qu'un discours qui tourne autour du principe, cherchant à le circonscrire (περὶ), donc à le délimiter. Le discours indirect fera immanquablement de l'indicible quelque chose de dicible, de l'indéterminé quelque chose de déterminé, de ce qui est silencieux quelque chose de bavard. Car tout discours parce qu'il communique cherche à qualifier et à déterminer une chose. Tout discours, même détourné, au sujet d'une réalité indéterminée lui impose une délimitation qui la divise en autant de concepts, d'idées et de projections rationnelles que véhicule chaque moment discursif. Notre erreur funeste est de projeter un moyen linguistique, même indirect, *là-bas*, et qui transforme l'indéterminé en quelque chose de déterminable et de dicible. Le langage dénature la nature des principes. La suggestion par le langage indirect tel que le περὶ αὐτοῦ dénature lui aussi le principe. Pour Damaskios, il faut être radical. C'est pourquoi seule la suggestion par le silence aporétique, provoqué par le renversement de nos discours, est adéquate, car rien de déterminé ne s'y manifeste. Les principes ne doivent pas être adaptés à nos discours, c'est nous qui devons nous adapter à la nature des principes.

Cependant, force est d'admettre que si on communique les principes, « il est nécessaire d'exprimer les principes par de tels noms et concepts »[381]. Damaskios se trouve donc confronté à un immense dilemme, celui d'une *inadéquation intrinsèque* du langage et celui d'une nécessité de *relativiser* cette inadéquation pour les besoins de la communication écrite ou orale. Or si la solution du περὶ αὐτοῦ est complètement rejetée, faut-il donc « s'en aller en silence »[382] et ne plus rien dire des principes, et finalement jeter au feu le *Péri Archôn* ?

---

380 Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 14, 1–5.
381 Damaskios, *De princ.*, I, 302, 21–22 R. / III, 8–9 W.-C.
382 Plotin, *Enn.*, VI 8 [39], 11, 1–2.

Damaskios va remplacer la tactique du περὶ αὐτοῦ de Plotin par celle du κατ' ἔνδειξιν[383]. Et pour mesurer la subtile différence entre la solution plotinienne et celle de Damaskios, il faut comprendre que le κατ' ἔνδειξιν n'est jamais un discours *au sujet de* … et qu'il ne s'agit pas d'un langage de substitution, ni vraiment d'un langage indirect, mais d'une sorte d'« intelligence sans mots », qui est plus de l'ordre d'un soupçon (ὑπονοία) et qui engage la pensée *vers* les principes sans rien dire d'eux.

Ce κατ' ἔνδειξιν est un terme technique qui traduit l'idée d'une *orientation* de la pensée vers les principes indicibles plutôt que celui d'un moyen utilisant le discours – indirect. Elle naît de la suspension de tout discours provoquée par les apories et de l'aveu d'une impossibilité radicale de toute affirmation comme de toute négation. Le silence postaporétique devient le moment où la conscience de ses propres limites rationnelles et discursives exprime le mieux la réalité indéterminée du principe. Coïncidence de son propre silence et du Silence de *là-bas* quand la pensée se retire et sait se taire enfin. Le κατ'ἔνδειξιν véhicule l'idée d'un doigt silencieusement pointé vers les principes, un geste qui indique la bonne direction plutôt qu'il ne la décrit et cherche à bavarder. Comme le dit M.- C. Galpérine, indiquer c'est « orienter la pensée vers cela même qu'elle ne peut penser »[384].

La métaphysique damaskienne ne repose plus sur une théologie négative, mais sur un *aporétisme suggestif* ouvrant sur un silence indicateur, une ἔνδειξις qui nous fait « effleurer » de « loin » les principes, en faisant jaillir parfois et très brièvement devant nos yeux une « étincelle » de vérité.

Cette ἔνδειξις silencieuse a valeur de *symbole* au sens où celui-ci est intuitive holistique et suraffirmation d'un mouvement vers le Sacré[385]. Nous ne devons rien dire de l'Un, seulement en avoir l'intuition au moyen de symboles. Par exemple, l'« un » οἷον σύμβολον τῆς ἁπλότητος n'exprime rien et meut seulement la pensée vers le simple, de la même manière que le « tout », οἷον σύμβολον τῆς πάντων περιοχῆς, oriente la pensée vers « l'enveloppement de toutes choses »[386].

Pour Damaskios, les symboles (σύμβολα) diffèrent des noms (ὀνόματα)[387]. Car le nom est « une description propre (δήλωμά τι οἰκεῖον) », qui sied à la désignation des choses mondaines. Il fabrique la détermination qui, si elle est projetée sur les réalités suprasensibles, les implique dans la division

---

[383] Cf. Proklos, *In Parm.*, 1027, 27–30 ; Simplicius, *In Arist. libros de anima comm.*, 26, 11–19 ; 28, 19 ; 30, 5.
[384] M.-C. Galpérine (1987), p. 34.
[385] R. Alleau (1997), p. 17.
[386] Damaskios, *De princ.*, I, 54, 1–2 R. / I, 81, 9–10 W.-C.
[387] Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 91, 7–11 R. / II, 10, 3–8 W.-C.

honteuse. Ce qui pour nous sont des noms dans les choses divisées, cela ne doit être *là-haut* interprété que sous forme de symboles, ἀλλ' οὐ δήλωμά τι οἰκεῖον[388]. Le symbole n'est donc pas une parole, ni une entité linguistique à part entière, mais plutôt quelque chose d'infralinguistique : un indice (ἔνδειγμα).

Puisque le métaphysicien de l'aporie possède la conviction ferme que le langage humain ne dit réellement rien des principes, il désire le remplacer par un code expressif qui est plutôt symbolique que prédicatif. Toute expression doit être silencieusement évocatrice et devenir une sorte de « vecteur » spirituel qui suggère (πρὸς ἔμφασιν), plutôt qu'il ne dit[389]. Nous sommes donc d'accord avec S. Rappe lorsqu'elle déclare que « For Damascius and his school, the language of metaphysics is even at its best allusive ; although metaphysical discourse provides us with an image of truth it cannot be conflated with the truth and so more symbolic or iconic than discursive »[390]. L'*endeixis* est une technique qui capture l'inexprimable sous forme de signes évocateurs qui parlent à notre intellect.

Ce terme « ἔνδειξις » apparaît chez Proklos qui le rapporte à la méthode symbolique des pythagoriciens qui prend appui sur le langage énigmatique et codé et l'oppose à l'exégèse scientifique (κατ' ἐπιστήμην) et philosophique. Ce dernier présente *quatre modes* d'exposition théologique (περὶ τῶν θείων λέγοντες)[391] dont le mode endeixique est celui qui use du *langage allusif* (ὡς ἐνδείξεως ἕνεκα συμβολικῆς ταῦτα σύγκειται)[392] qui est plutôt proche du langage mystique de la poésie inspirée et des mythes divins. Il est pour Proklos inférieur au mode usant du *langage clair* (ἀπαρακαλύπτως) propre à la dialectique et à l'exégèse scientifique. Dans ses commentaires, Proklos convertit en langage scientifique ou proprement philosophique ce que cachent les notions symboliques des théologiens qui s'expriment au travers un langage voilé et mystique. La théologie scientifique ne fait qu'expliciter ce que dit à mots couverts ou allégoriques la théologie symbolique ou mystique.

Or Damaskios redonne ses lettres de noblesse au mode endeixique et symbolique et considère qu'il est supérieur au langage scientifique. Car le mode de la suggestion est plus adapté à l'indétermination et à l'ineffabilité des principes. « Nous devons nous résigner à cette déviation et à cet écart »

---

388 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 92, 2–6 R. / II, 11, 5–10 W.-C.

389 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 301, 25–28 R. / III, 135, 18–21 W.-C.

390 S. Rappe (2000), p. 209.

391 Proklos, *Théol. Plat.*, I 4, p. 20, 1–25. Sur le thème de la méthodologie de Proklos, cf. J. Combès (2000), pp. 445 ss et les articles de S. Gersh (2000), pp. 15 ss ; J. Pépin (2000), pp. 1 ss.

392 Proklos, *Theol. Plat.*, I 28, p. 121, 3–4.

et « suggérer simplement » les principes ; comprendre que toute exégèse des principes premiers ne doit être que selon un mode suggestif et non expressif. Lorsque Damaskios dit que « l'Un est à la fois dicible et indicible »[393], il faut entendre d'une part qu'il échappe à toute relation sémantique, mais que néanmoins il se laisse deviner ou soupçonner par l'allusion ou le symbole qui nous oriente dans sa direction. Nommer le principe, nous dit P. Hadot, « c'est simplement reconnaître qu'il y a des limites insurmontables au langage humain »[394].

Puisque Damaskios remplace tout discours par la voie de l'indication non discursive, quelle valeur concède-t-il à la voie négative qui n'est qu'un mode discursif ?

Damaskios a mis le doigt sur le langage comme *médium universel*[395] en ce sens que l'on ne peut y échapper. Nous sommes prisonniers du langage au point qu'il est impossible de sortir du langage au moyen du langage. En conséquence, nous ne pouvons utiliser le langage pour dire quelque chose de ce qui lui échappe totalement. La *negatio negationis* appartient justement à ce processus fallacieux nous faisant croire qu'elle nous propulse au-delà du logos par la négation de ce qu'elle nie, alors qu'elle nous y replonge. On ne peut nier le langage sans le faire aussitôt ressurgir. C'est ici l'un des aspects les plus pertinent et audacieux du *Péri Archôn* que la voie apophatique n'entraîne pas un dépassement du langage, parce qu'elle n'est pas elle-même un métalangage, mais une *modalité* du langage dont on loue les services pour palier à l'incompétence d'un autre, en particulier celle la prédication affirmative. En réalité, le langage apophatique est intrinsèquement une illusion, une tricherie et c'est pourquoi il ne résiste pas aux apories.

Quel est alors l'usage possible de la négation ? Damaskios répond que la négation n'est que le meilleur palliatif médiatique pour parler des principes : « en effet, au moyen des négations, on pourrait parler de lui (εἴποι ἄν τις περὶ αὐτοῦ) .... [mais] il n'est pas saisissable (αἱρετόν) par une négation »[396]. Autrement dit, la négation et l'hypernégation ne sont plus une voie « mystique » conduisant à l'Ineffable, mais seulement un outil de communication, et le moins nocif d'entre tous. Il ne faut voir dans la négation qu'un pis-aller[397], une solution de fortune quand on veut enseigner ou écrire sur les réalités ultimes. Le *Péri Archôn* prône uniquement une tolérance média-

---

393 Damaskios, *De princ.*, I, 9,8 R. / I, 11, 14–15 W.-C. et I, 38, 12–13 R. / I, 56, 1–2 W.-C.
394 Cf. P. Hadot (1959/2005).
395 Pour reprendre l'expression de J. Hintikka (1994), pp. 11 ss.
396 Damaskios, *De princ.*, I, 38, 13–14 (…) 16–17 R. / I, 56, 2–3 (…) 5–6 W.-C.
397 Cf. R. Mortley (1986), t. II, p. 122.

tique de la voie négative, mais non une nécessité métaphysique de celle-ci. « Et si par conséquent il y a nécessité de suggérer quelque chose, il faut se servir des négations de ces prédicats, dire qu'il n'est même pas un ni non plus plusieurs, ni fécond ni non plus infécond, ni causant ni non plus privé de causalité, et il faut cependant se servir de ces négations, alors que, je ne sais comment, elles se renversent totalement à l'infini »[398].

Mais en dehors de cette nécessité médiatique, le *Péri Archôn* considère que la négation est foncièrement inutile. Tous nos propos apophatiques au sujet de l'Ineffable ne sont qu'une *vaine rapsodie* (μάτην ῥαψῳδοῦμεν)[399], une gesticulation vide. Seule la *péritropê* de notre *logos* permet de laisser transparaître la pure vacuité prodigieuse du Rien ou du Même-pas-Rien. Autrement dit, l'aporétique est la seule voie d'approche possible vers un ineffable. C'est par le renversement de nos discours que l'Origine se « révèle » dans « la conscience indicible de cette sublime vérité », et non par le truchement de la négation et de la négation niée. L'aporétique est devenue la voie d'appréhension des principes premiers et a détrôné la *negatio negationis*.

Force est de constater que dans la métaphysique damaskienne, la voie apophatique n'a plus vraiment la place qu'elle avait traditionnellement dans le néoplatonisme. Le *Péri Archôn* ne défend plus la valeur spirituelle de l'*apophatisme*, mais érige une *via aporetica* qui seule peut ouvrir notre âme à la primauté de l'Origine à travers la révélation silencieuse de notre propre silence avoué et accepté. Les expériences *péritropiques* montrent que la négation n'a pas de sens pour un Ineffable. L'aporétique est supérieure à tout apophatisme, car elle ne dévoile rien du principe originel, mais se contente de conclure que toutes choses sont néant par rapport à lui[400].

2.2.b. *L'aphasie « euporétique »*

Les apories de l'expression de l'Origine jaillissent en définitive de la rencontre de trois facteurs. Le premier est notre désir inéluctable de faire descendre l'Origine dans la sphère du logos ou de projeter le logos sur l'Origine, ce qui revient au même. Le second renvoie à l'inadaptation propre du discours sous toutes ses formes et stratégies, car tout élément de la sphère de logos est une entité déterminante, circonscrivante et séparatrice. Et finalement, le dernier désigne notre impossibilité en tant qu'âme particulière et rationnelle d'échapper au discours.

---

398 Damaskios, *De princ.*, I, 16, 11–14 R. / I, 22, 15–19 W.-C.

399 Damaskios, *De princ.*, I, 14, 28 R. / I, 20, 8–9 W.-C.

400 Nous trouvons la même conception de la néantisation de l'âme qui devient le miroir du Néant originel, dans le *commentaire anonyme du Parménide*, IV, 26–35.

Nous ne pouvons échapper effectivement au discours, car toute pensée est d'une certaine manière un discours – intérieur. Nous sommes sous la contrainte de la rationalité qui nous oblige à attribuer une pluralité de prédicats déterminés à un objet qui est ici par nature indifférencié. Toute prédication manifeste la dynamique de la raison qui est de ne pouvoir penser que dans la distinction et selon des catégories. Chaque prédicat exprime la propriété d'une chose et sa différence spécifique. Chez Damaskios, l'opération première de la pensée dialectique est la *diairesis*.

Or distinguer, c'est justement circonscrire et isoler en vue d'une détermination compréhensible et transmissible, c'est-à-dire adaptée à la nature rationnelle de notre âme, en faisant d'une réalité extérieure un objet pensable. Car nous ne pouvons exprimer que ce qui est connaissable et reconnaissable *pour nous*. Or il est impossible d'exprimer ce qui échappe à toute relation sémantique sans être obligé de le dégrader. Nous réservons à l'Un le discours nominal le plus strict en lui attribuant les noms les plus dignes[401]. Mais chaque dénomination plurifie l'objet en une multitude de déterminations. La prédication donne à la chose un air de multiplicité.

Or l'Un, ἐπέκεινα διορισμοῦ παντὸς, n'a ni propriété et n'est ni composé d'un et de plusieurs, n'est donc pas multiple, mais est sursimplifié. Le soupçon que nous avons de lui est loin d'être une connaissance claire et distincte, mais plutôt une saisie opaque, lointaine et floue, une sorte d'esquisse sans contour précis ni distinction. Le soupçon est néanmoins capture de l'évidence d'une réalité indéterminée dont on doit désormais exclure la qualité (ποιόν) et le quelque chose (τι). Or tout nom est désignation d'un ποιόν et d'un τι[402]. Il faut donc exclure de lui toutes dénominations[403], même celles d'« un » et de « tout », car chacun de ces prédicats est encore quelque chose (τὸ ἓν ἀφαιρετέον· τὶ γὰρ τοῦτο τῶν πάντων καὶ τὰ πάντα· τινὰ γὰρ τὰ πάντα)[404]. Le langage, même purement nominal ou simplement indirect, est toujours une opération intellectuelle de différenciation. On ne peut rien exprimer sans qu'il y ait dans la pensée un certain mouvement et un minimum de distinction. Le langage est le plus bas degré de la détermination intellectuelle inféodée à la succession temporelle. Tout langage est « διακεκριμένον ».

---

401 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 58, 1–3 ; 60, 14–26 R. / I, 87, 5–8 ; 91, 1–16 W.-C.
402 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 57, 20–24 R. / I, 86,22–87,4 W.-C.
403 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 78, 3–4 R. / I, 117, 15–16 W.-C.
404 Damaskios, *De princ.*, I, 58, 1–3 R. / I, 87, 5–7 W.-C.

La critique de Damaskios nous conduit à la limite du discours (τὸ πέρας τοῦ λόγου). « Et qu'elle sera la limite du discours, sinon un silence prodigieux (σιγῆς ἀμηχάνου) et un aveu de non-savoir absolu quant à ces choses dans la connaissance desquelles, parce qu'elles sont impénétrables (ἀδυνάτων ὄντων), il n'est pas permis d'entrer »[405]. « Ces questions qui provoquent le silence sont celles qui tournent autour de « la chose qui n'existe pas »[406]. Si la *via negativa* est pour Plotin l'*aphairesis* ou l' « abstraction » et pour le néoplatonisme athénien celle de l'*apophasis*, pour Damaskios seul un aporétisme intégral (οὐδὲ γὰρ καταφάσει οὐδὲ ἀποφάσει) conduit au sursaut métalinguistique souhaité. « Ἄγνοιάν τε καὶ ἀφασίαν »[407].

L'*aphasie* est l'impuissance à parler, à dire. Elle est l'aboutissement de toute aporie concernant le discours de l'indicible. Elle naît du renoncement de toute *via negativa*. Ce terme d'aphasie, peut-être emprunté à Sextus Empiricus[408], n'exprime pas ici un scepticisme doctrinal, mais plutôt la manifestation la plus extrême de l'aporétique du discours, là où « notre discours trouve sa limite »[409] pour pouvoir enfin être enfin dépassé. Seule la mort de tout discours permet une orientation au-delà du dicible. Or la voie négative nous laissait en fin de compte prisonniers du langage.

L'aphasie ou cette imposition du silence (σιγή) est la conséquence inéluctable de la critique radicale du langage entreprise dans le *Péri Archôn*. L'*aphasie* est l'état postaporétique de notre âme. Dans son sens absolu, elle est le silence intégral et radical qui est comme l'épreuve muette du renversement total du discours sur lui-même (περιτρεπόμεθα τῷ λόγῳ)[410] face au néant et au Silence de *là-bas*. Devant l'Ineffable, le discours s'évanouit de lui-même, puisqu'il n'a aucune prise, et ne nous donne plus aucune prise.

Mais puisque l'Un de Damaskios n'est plus strictement l'ineffable, le dernier néoplatonicien doit évidemment poser une nuance entre l'Un et l'Ineffable pour éviter qu'ils se confondent. Alors surgit une nouvelle question : dans quelle mesure l'Un échappe-t-il aussi au discours ? Dans quel sens est-il possible de dire que l'Un est transcendant au *logos* ?

Damaskios nous dit que l'un est *proche* du complet renversement du discours qui est propre à l'Ineffable[411]. Mais quel est alors le statut de son

---

405 Damaskios, *De princ*., I, 15, 23–25 R. / I, 21, 20–22 W.-C.
406 R. Mortley (2003), Paris, p. 247.
407 Damaskios, *De princ*., I, 11,20 R. / I, 15,4 W.-C.
408 Cf. Sextus Empiricus, *Questions Pyrrhoniennes*, 2, 211.
409 Damaskios, *De princ*., I, 41, 18–19 R. / I, 61, 4–5 W.-C.
410 Damaskios, *De princ*., I, 7, 3–4 R. / I, 8, 13–14 W.-C.
411 Cf. Damaskios, *De princ*., I, 56, 10–12 R. / I, 85, 1–2 W.-C.

silence ? Certes comme le précise maintes fois Damaskios, aucun prédicat ne convient à l'Un. Mais l'Un est tout, et en ce sens, tous les prédicats sont également en lui selon l'un (καὶ ταῦτα ἐν αὐτῷ κατὰ τὸ ἕν)[412]. Bien que le langage ne puisse créer un nom unique, exhaustif de tous les noms, représentatif de l'ensemble indifférencié et universel, dans l'impossibilité silencieuse de donner un nom unique à l'Un se dévoile cette sursimplicité au sein de laquelle sont ramassés de manière totalement indifférenciée et indiciblement tous les noms. Notre incapacité à l'exprimer par un nom universel est une expérience aphasique qui est la preuve qu'il contient déjà tout discours, mais selon une telle simplicité que seul notre silence est son « expression » la plus authentique.

En outre, l'Un étant tout, mais de manière indéterminée, comment imaginer un discours dont toute détermination et multiplicité serait absentes ? Un tel discours n'existe pas. L'Un est indicible « au sens où il ne se confond avec aucune des choses dicibles, c'est-à-dire déterminées »[413]. La nature de l'Un contient tout (πανδεχής), produit tout (παντοφυής)[414]. Tous les prédicats sont selon la simplicité de l'Un, puisqu'il est générateur de toutes choses et par conséquent de tous les noms[415]. Il contient donc la totalité du discours, comme résorbé en lui, sous le mode de la plus pure indétermination. Le *logos* est comme replié et enroulé au cœur de l'Un, comme la multiplicité des nombres au sein de la monade qui « est le nombre tout entier, quoique replié encore sur lui-même »[416]. De même que toutes choses sont comme repliées en l'Un, toutes choses se déroulent à partir de lui (πάντα ἀπ' αὐτοῦ οἷον ἐκμηρύεται)[417]. Néanmoins l'analogie avec la monade s'arrête là, car l'Un est encore plus simple que la monade.

Donc l'Un, parce qu'il est Tout selon une antériorité supérieure à toute monade, est la source de tout discours tout en demeurant indicible. Il est ce à partir de quoi se déroule et se déploie le discours, mais le discours humain, dans l'état achevé de distinction qui le caractérise, est dans l'incapacité d'exprimer cette antériorité totalement repliée dans une pure simplicité. Tout ce que l'on dit au sujet des principes premiers n'est toujours que les affirmations ou les négations de ce que *nous sommes*. Lorsque nous

---

412 Damaskios, *De princ.*, I, 4, 21–22 R. / I, 5, 8–9 W.-C.

413 M.-C. Galpérine (1987), p. 85.

414 Damaskios, *De princ.*, I, 4,22 R. / I, 5, 9–10 W.-C.

415 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 25,23–26,1 R. / I, 37, 13–19 W.-C.

416 Damaskios, *De princ.*, I, 2, 21–22 R. / I, 3, 3–4 W.-C. : τῆς μονάδος ἁπλούστερον. Ἀλλὰ πρῶτον μὲν καὶ ἡ μονὰς ἅπας ὁ ἀριθμός, εἰ καὶ ἔτι συνεπτυγμένος· πάντα ἄρα οὕτως καὶ ἡ μονάς.

417 Damaskios, *De princ.*, I, 4,23 R. / I, 5,11 W.-C.

exprimons ou parlons des Principes, c'est *nous-mêmes* que nous exprimons. Le discours n'est qu'un miroir qui nous renvoie notre propre reflet. Il dévoile non pas la nature du Principe, mais la relation que nous avons avec lui[418]. « Mais ce sont nos propres états envers lui, ainsi que les apories et les insuccès que nous révèlent ces gestations [de noms et de concepts], point de manière claire, mais au moyen d'allusions, et cela à l'adresse de ceux qui sont encore capables d'entendre ces dernières (τὰ δὲ οἰκεῖα πάθη περὶ αὐτὸ καὶ τὰς ἀπορίας τε καὶ ἀτευξίας ἑαυτῶν μηνυουσῶν, οὐδὲ σαφῶς, ἀλλὰ δ' ἐνδείξεων, καὶ ταῦτα τοῖς ἐπαΐειν καὶ τούτων δυναμένοις) »[419].

Mais ces apories à répétitions qui finissent par déboucher sur le silence, l'aveu salutaire[420] de la limite du logos (περιτρεπόμεθα τῷ λόγῳ)[421]. Cette stupeur muette possède une dimension sacrale qui n'est pas sans évoquer l'image de l'*aduton*[422] qui symbolise ici le sanctuaire de l'âme où règne un silence sacré, auguste, parfait, παντελής. L'Ineffable, « c'est par un silence parfait qu'il faut l'honorer »[423] et l'Un « étant en effet, au plus près (ἐγγυτάτω) du principe prodigieux et inconcevable (τῆς ἀμηχάνου ἀρχῆς) … demeure comme dans le sanctuaire sacré (ἐν ἀδύτῳ) de cet auguste silence (τῆς σιγῆς ἐκείνης) »[424].

La *via negativa* a été pour Plotin celle de l'*aphairesis* ou l'« abstraction »[425], la *via negativa* a été pour le néoplatonisme athénien de Proklos celle de l'*apophasis*. Pour le dernier néoplatonicien, la seule voie capable de nous mener jusqu'au ce Silence de *là-bas* est celle d'une *via aporetica*, par laquelle l'âme s'anéantit totalement à toute dualité sémantique : οὐδὲ γὰρ καταφάσει

---

418 Cf. D. O'Meara (2001b), p. 187.

419 Damaskios, *De princ.*, I, 7, 6–8 R. / I, 8, 17–20 W.-C.

420 Damaskios, *De princ.*, I, 15, 22–23 R. / I, 21, 18–20 W.-C. : Ἀλλὰ ἡ πάντῃ περιτροπὴ τῶν λόγων καὶ τῶν νοήσεων αὕτη ἐστὶν ἡ ἐμφανταζομένη ἡμῖν ἀπόδειξις οὗ λέγομεν ; cf. Damaskios, *De princ.*, I, 18, 12–15 R. / I, 26, 3–7 W.-C. : Μήποτε οὖν καὶ ἐνταῦθα περιτρεπόμενος ὁ λόγος ἀπόρρητον ἀποφαίνει ἐκεῖνο κατὰ πάντα τρόπον, ἐναντία ἐπινοήσειεν ἀπὸ τῶν μετ'αὐτόν· καὶ τί θαυμαστὸν ὅτε καὶ περὶ τοῦ ἑνὸς ἕτερα τοιαῦτα ἀπορήσομεν, καὶ δήπου καὶ περὶ τοῦ παντελῶς ἡνωμένου καὶ ὄντος ;

421 Damaskios, *De princ.*, I, 7, 3–4 R. / I, 8, 13–14 W.-C.

422 Rappelons que l'*aduton* est un espace sacré et interdit : il est soit le lieu le plus sacré du temple (le sanctuaire), soit un endroit consacré situé hors du temple (un champ, un bois …). Il est de toute façon un espace inaccessible aux profanes. Dans le néoplatonisme, c'est l'« espace » le plus noble de l'âme humaine où repose l'Origine radicale, « lieu » inaccessible à la raison et au discours qui sont profanes en ces choses, mais franchissable par la fleur de l'âme, initiée, d'où s'épanouit la saisie suprarationnelle des réalités suressentielles.

423 Damaskios, *De princ.*, I, 9,9 R. / I, 11,15 W.-C.

424 Damaskios, *De princ.*, I, 56, 9–10 R. / I, 84, 19–21 W.-C. Précisons qu'ἐκεῖνος peut avoir un sens emphatique et que nous supposons avoir ici, vu les termes ἀμηχάνος et ἀδύτον qui se trouvent déjà dans cette phrase.

425 Cf. R. Mortley (1986), t. II, p. 45.

οὐδὲ ἀποφάσει. Rappelons le mot de M.-C. Galpérine « *To ouden*, le rien, ce mot est le dernier. L'œuvre s'achève sur la neuvième hypothèse. Il n'y a plus rien à *dire*. Le reste est silence. L'univers du discours s'étend entre ces deux abîmes de l'indicible et du néant »[426].

[426] M.-C. Galpérine (1987), p. 97.

CHAPITRE CINQ

LA DUALITÉ DE LA CONNAISSANCE HUMAINE

« La connaissance est la beauté de l'âme à cause de sa brillance et de son amabilité ; l'âme qui est pure de la laideur de la matière et de l'ignorance est encore plus belle. Mais la plus belle de toutes est l'âme qui est mêlée à la lumière intelligible »[1]. Dans le chapitre précédent, nous nous sommes heurtés aux apories de la prédication qui ont finalement transmué l'espoir d'un discours potentiel des premiers principes en une aphasie presque déconcertante. Or si les principes ne sont pas prédicables, sont-ils néanmoins concevables ? Ce que nous ne pouvons dire, pouvons-nous le connaître ? Il nous faut passer de la sphère du discours à celle de la connaissance.

Le néoplatonisme de Damaskios hérite de la gnoséologie hiérarchisée de Platon développée sous la forme d'une *philosophie de l'esprit*[2]. Chaque faculté possède son propre objet d'appréhension plus ou moins ontiquement élevé. L'αἴσθησις vise un αἰσθητόν, la δόξασις vise un δόξαστον, la διανόησις un διανοντόν, la νόησις un νοητόν. Par conséquent, la connaissance (γνῶσις), vise un connaissable ou un γνωστόν. Si comme le dit Platon, la lumière de la vérité « est le lien du connaissable et de ce qui est capable de connaître » et qu'elle « rend vrais en même temps le pensant et le pensé », nous est-il possible d'être illuminés la vérité des principes premiers[3] ? Damaskios va donc s'interroger et reposer la question pour chaque principe. « Est-ce qu'en remontant nous avons rencontré l'Un pur comme connaissable (ὡς γνωστῷ), ou bien en voulant le rencontrer comme tel, nous avons été résorbés dans l'inconnaissable (ἀνελύθημεν εἰς τὸ ἄγνωστον) »[4] ? L'Unifié est-il « connaissable, à savoir que son caractère intelligible est celui qui est capable de combler l'intellection »[5] ? Concernant l'Ineffable, la question est un peu différente, car il ne s'agit pas de savoir s'il est connaissable – nous

---

1 Damaskios, *In Phaed.*, I, 91, 1–3. : Ὅτι κάλλος ἐστὶ τῆς ψυχῆς ἡ γνῶσις διὰ τὸ 'ἐκφανὲς καὶ ἐράσμιον' [Phaedr. 250 *d* 7–*e* 1], ἡ δὲ καθαρὰ τοῦ αἴσχους τῆς ὕλης καὶ τῆς ἀγνοίας ἔτι μειζόνως καλή, 'καλλίστη' δ'ἡ τῷ νοερῷ φωτὶ συγκεκραμένη.

2 Cf. A.C. Lloyd (1990), pp. 140–163 ; H.-J. Blumenthal (1996).

3 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 81, 1–8 R. / I, 122, 14–23 W.-C.

4 Damaskios, *De Princ.*, I, 55, 9–11 R. / I, 83, 7–9 W.-C.

5 Damaskios, *De Princ.*, I, 151, 23–24 R. / I, 100, 13–14 W.-C.

savons que non, puisqu'il est absolument hors du tout, parfaitement incoordonné – mais de quelle sorte est la connaissance que nous avons de son absolue incognoscibilité.

Le rapport entre l'intelligence humaine et l'Origine est l'un des thèmes centraux du *Péri Archôn* le moins aisé. Il incarne le problème le plus délicat du néoplatonisme tardif, car il pose la question de *relation* entre l'origine et l'intelligence humaine. Toute la problématique damaskienne va donc tourner autour de trois interrogations majeures et fondamentales : quelle est la nature de la connaissance ? La nature des principes est-elle compatible avec celle de la connaissance ? Que sommes-nous en mesure de connaître des principes ? Autrement dit la connaissance peut-elle abolir l'altérité et l'écart qui nous séparent des principes ?

1. La nature de la connaissance

1.1. *Le statut et la position de la connaissance*

1.1.a. *La connaissance comme conversion*

Damaskios ouvre le débat sur l'utilité et le sens de la connaissance par cette requête : « Si donc de cette façon quelque chose s'est distingué de ce qui ne s'est pas distingué, qu'est-ce qui empêche cela même qui s'est distingué de guérir sa propre distinction par la conversion, en sorte que non seulement l'Un soit présent à cela, mais encore que même cela soit présent à l'Un ? Et il est évident que, selon les degrés de sa distinction, cela sera présent à l'Un de près ou de loin »[6].

Damaskios conçoit ici que la guérison de l'écart engendré par la procession s'opère au moyen de la conversion, c'est-à-dire par un retour qui pourrait réduire, peut-être même abolir[7] cette *diastasis* et dont le résultat serait celui d'une présence retrouvée du principe premier. D'un point de vue plus général, la connaissance, en tant que conversion cognitive, aurait ainsi un rôle à jouer dans ces « retrouvailles ».

Cette conception nous renvoie directement à la célèbre conception néoplatonicienne de la triade, constituée des trois modes : *subsistence* (ὕπαρξις) – *puissance* (δύναμις) – *acte* (ἐνέργειά) »[8] et à qui correspondent respecti-

[6] Damaskios, *De Princ.*, I, 51,25–52,3 R. / I, 78, 1–5 W.-C.

[7] Cette tentation de croire à une annulation pure et simple de cette *diastasis* par la conversion intellectuelle est de toute façon pour Damaskios un leurre.

[8] Damaskios, *De Princ.*, I, 309,25–310,3 R. / III, 148, 13–19 W.-C.

vement la manence (père), la procession (vie) et la conversion. Le troisième membre de la triade est défini comme *l'intellect qui agit en se convertissant* (vers le premier) : « L'intellect intellige, se convertit vers l'intelligible, règne sur les intellectifs »[9]. Conservant la conception plotinienne de la triade ὕπαρξις – δύναμις – ἐνέργεια[10], Damaskios fait de la γνῶσις l'action[11] ou l'ἐνεργεία de l'intellect, et précisément un *acte intellectuel de conversion*. En effet, le verbe correspondant à l'acte propre à l'intellect (νοῦς) est « νοεῖν »[12]. Ce verbe, outre qu'il signifie intelliger ou penser, signifie principalement pour Damaskios « soit connaître, soit se convertir vers le père, soit le désirer »[13].

Toute connaissance est donc l'ἐνεργεία de l'intellect cognitif dans sa réponse à la puissance diastasique de la procession. Car selon l'étymologie damaskienne, la νόησις ou l'intellection, est un « retour vers l'étant », puisque selon lui l'intellection signifie ce qui « *revient* (νεῖται) et *retourne* (πάνεισι) vers l'*être* (εἶναι) et le *il y a* (ἔστι) »[14]. Le terme νόησις est formé de la conjonction de ces différents termes πάνεισι, εἶναι et ἔστι, dont la fusion crée le mot νεόεσις, c'est-à-dire littéralement *retour*, et dont l'euphonie[15] de l'*êta* au moyen de la synérèse se transforme en νόησις. Cette idée d'une filiation entre l'intellection et la notion d'un retour n'est pas neuve. Elle apparaît déjà chez Plotin, lorsqu'il déclare effectivement que « l'intellect qui est vision de l'intelligible (…) se retourne vers lui ». Damaskios la reprend et l'étaye d'un argument étymologique – qui était pour les néoplatoniciens tardifs un moyen courant de démonstration. Et de la νόησις à la γνῶσις, il n'y a qu'un pas que franchit allègrement notre néoplatonicien : la γνῶσις est « une intellection en train de venir à l'être (γιγνομένη (γ)νῶσις) »[16].

---

[9] Damaskios, *De Princ.*, I, 143, 21–22 R. / II, 88, 12–14 W.-C.

[10] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 309, 25 R. / III, 148, 13–14 W.-C.

[11] Cf. Plotin, *Enn.*, VI 2 [43], 8, 12–18 où le mouvement de l'intellect est l'acte et cet acte la νόησις dont le but est la réunion du νοῦς et du νοητόν.

[12] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 310, 3–4 R. / III, 148, 19–20 W.-C.

[13] Damaskios, *De Princ.*, I, 310, 4–5 R. / III, 148, 21–22 W.-C.

[14] Cf. Plotin, *Enn.*, V 4 [32], 2, 4–5.

[15] L'euphonie joue un rôle majeur dans les étymologies du *Cratyle*, 404 *d*7 ; 412 *e*2 ; 414 *c*6. En rhétorique hermogénienne, l'abondance de lettres α et η donne de l'élévation au discours.

[16] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 181, 3–6 R. / II, 148, 1–6 W.-C. L'intellection en tant que telle est primordialement un retour vers l'étant avant même d'être une connaissance, car elle est « le premier retour vers l'étant de ce qui a procédé de lui (ὡς πρώτην εἰς τὸ ὂν τοῦ προελθόντος ἀπ' αὐτοῦ ἐπάνοδον) » antérieurement à la γνῶσις (cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 181, 13–14 R. / II, 148, 15–16 W.-C.). C'est antérieurement à la γνῶσις (appartenant à la distinction) que l'intellect étanciel (ou substantiel) retourne vers l'étant (cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 181, 14–15 R. / II, 148, 16–18 W.-C.). Le retour de l'intellect vital et le retour de l'intellect étanciel s'accomplissent antérieurement à la différenciation accomplie de l'intellect cognitif. La

L'intellection γιγνομένη est en fait celle qui est en train de s'acheminer vers une détermination achevée, laquelle sera revendiquée par l'intellection déjà circonscrite et parfaitement distinguée et qui est l'intellection cognitive, *i. e.* celle de l'âme particulière qui appartient à l'ordre des réalités déjà distinguées. La γνῶσις est alors *l'intellection dans ce qu'elle a de distingué et de déterminé*, c'est-à-dire relevant de l'intellect cognitif qui lui-même n'existe que le domaine de la distinction achevée.

« La conversion appartient seulement au troisième ; on la dit constitutive de ce qu'il est de propre, car elle est la tension ascendante (ἀνάτασις) de ce qui a procédé vers ce qui demeure »[17]. Mais quelle est la nature de la conversion du troisième ? En réalité, toute conversion est *triple dans sa fonction*[18] puisqu'elle a un mode opératoire triadique en tant qu'elle est *étancielle*, *vitale* et *cognitive*, et c'est le fameux principe proclien qui est rappelé ici[19]. Et, d'autre part, elle est *double dans sa modalité*, car elle se projette selon deux modalités, l'une est *réflexive* et opère selon le πρὸς ἑαυτό, et on parle alors d'une conversion vers soi, et l'autre est *directionnelle* et agit selon le τὰ πρὸ αὐτοῦ, et on parle dans ce cas d'une conversion vers les réalités antérieures. « Ce qui se convertit converge vers quelque chose d'autre (τὸ συννεύειν εἰς ἕτερόν τι), par rapport à quoi a lieu la conversion, ou bien converge vers soi-même (πρὸς ἑαυτό), s'il s'agit de la conversion de soi vers soi »[20].

Autrement dit, selon la modalité de la conversion πρὸς ἑαυτό, l'intellect possède une triple autoconversion, à savoir : *Une conversion selon l'étance* en tant que l'intellect est *autoconstituant*, c'est-à-dire qu'il retourne vers lui-même par cette sorte de conversion et se fait subsister lui-même ; *une conversion vitale* en tant que l'intellect devient *autovivant* en se faisant vivant lui-même et *une conversion selon la connaissance* où le connaissant se connaît lui-même, *autoconnaissant*, et se fait lui-même intellect[21].

---

vie est ce qui n'est plus dans la pure immobilité de la manence encore indifférenciée, mais n'est pas encore dans la distinction achevée ; la vie est la distinction *en train de* surgir.

17 Damaskios, *De Princ.*, I, 169, 21–22 R. / II, 128, 22–24 W.-C.

18 Damaskios, *De Princ.*, I, 48, 20–21 R. / I, 72,20–73,1 W.-C. : Πρὸ τῆς μὲν ἄρα κατὰ γνῶσιν ἐπιστροφῆς ἡ κατὰ ζωήν, πρὸ δὲ ταύτης ἡ κατ' οὐσίαν.

19 Cf. Proklos, *El. Théol.*, § 39.

20 Damaskios, *De Princ.*, I, 191, 1–3 R. / II, 165, 5–7 W.-C.

21 Nous ne discuterons pas ici de la connaissance de l'intellect par lui-même, car notre propos vise plutôt la connaissance des principes premiers. Sur ce thème, voir *De Princ.*, I, 173, 10–24 R. / II, 135,5–136,2 W.-C.

Et selon la modalité de la conversion τὰ πρὸ αὐτοῦ, l'intellect vise *la vie* et *l'étant*[22]. Dans le retour vers ce qui lui est immédiatement antérieur, c'est-à-dire *la vie*, se manifestent trois modalités de conversion :

> *Une conversion étancielle* (οὐσιώδης ἐπιστροφή) où l'intellect s'assimile à elle et devient vie ; on parle alors de la vie intellective.
>
> *Une conversion vitale* (ζωτικὴ ἐπιστροφή) où l'intellect s'unit à la vie, manifeste son désir de vie et vit avant d'être encore la vie.
>
> *Une conversion cognitive* dans le sens où l'intellect connaît la vie, puisqu'il connaît l'étant.

Dans le retour de l'intellect vers le premier ou *l'étant* se font jour également trois types de conversion :

> *Une conversion étancielle* où l'intellect est rendu conforme et apparenté à l'étant (Damaskios use de la particule οἷον : πρὸς ἐκεῖνο ποιεῖ τὸ ἐπιστρεφόμενον, οἷον ἐκεῖνο) et devient l'étance intellective.
>
> *Une conversion vitale* où l'intellect est rattaché (συνημμένον) à l'étant de manière immédiate (ἀμέσως) selon la vie.
>
> *Une conversion cognitive* en tant qu'il connaît l'étant.

Ainsi nous constatons que la conversion cognitive est dans tous les cas *identique à la connaissance*. Et l'intellect, parce qu'il possède les deux modalités épistrophiques, est à la fois ce qui est capable de connaître (soi-même et les réalités antérieures) et le connaissable au sens propre, κυρίως, (dans le cas de l'*auto*conversion cognitive)[23]. Il devient maintenant évident que la conversion κατὰ γνῶσιν ou conversion cognitive (ἐπιστροφή γνωστική) de l'intellect vers l'étant, du troisième vers le premier, est « un privilège »[24] qui appartient aussi à l'homme, dont l'archétype est la connaissance des réalités qui nous sont antérieures, et au plus haut niveau, celles des réalités métaphysiques primordiales. Le modèle triadique est, comme le rappelle Damaskios dans son *In Parmenidem*, la structure universelle de la réalité : « Car l'intellect du père a dit : que tout soit divisé en trois, et il n'avait pas achevé son signe de tête que déjà tout était divisé »[25].

---

[22] Concernant la conversion vers la vie, voir Damaskios, *De Princ.*, I, 174,18–175,1 R. / II, 137, 6–25 W.-C. ; et concernant celle vers l'étant, voir Damaskios, *De Princ.*, I, 173,24–174,16 R. / II, 136,3–137,5 W.-C.

[23] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 184, 11–12 ; 184, 21–22 ; 185,16 R. / II, 153, 18–19 ; 154, 8–9 ; 155, 14–15 W.-C.

[24] Damaskios, *De Princ.*, I, 178,27 R. / II, 144,9 W.-C.

[25] Damaskios, *In Parm.*, II, 60, 28–29 R. / I, 96, 19–20 W.-C.

Ce qui veut dire que la triple conversion est un modèle paradigmatique pour tout intellect[26] quel que soit son rang, et par conséquent de l'intellect humain[27]. Chaque intellect est trimorphe[28].

---

[26] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 173ss R./II, 135ss W.-C. Il faut rapprocher ce passage des suivants : Damaskios, *De Princ.*, I, 152, 27–29 R./II, 102, 16–18 W.-C. : Ἔτι πολλαί εἰσιν αἱ ἐπιστροφαί, καὶ τρεῖς γε αἱ πρῶται, κατ'οὐσίαν, κατὰ ζωήν, κατὰ γνῶσιν· καὶ αὕτη μὲν ποιεῖ τὸ γιγνῶσκον, ἡ δὲ μέση τὸ ζῶν, ἡ δὲ πρώτη τὸ οὐσιωμένον καὶ ὃ γνωστὸν εἶναι ὑπομένει, et Damaskios, *De Princ.*, I, 156, 9–23 R./II, 107,15–108,12 W.-C. Au tout début de ce passage Damaskios, après avoir défini les notions générales de manence, procession et conversion, les applique aux réalités supérieures : Ἀλλ' ἐπεὶ ταῦτα καθόλου διώρισται, φέρε νῦν ἐπὶ τῶν πραγμάτων αὐτὰ παραλάβωμεν. J. Combès traduit ce « τῶν πραγμάτων » par « réalités intelligibles » et M.-C. Galpérine le traduit par « réalités premières ». Nous retrouvons ce même terme en Damaskios, *De Princ.*, I, 87,11 R./II, 3,7 W.-C. et traduit de la même façon. Pour notre part, nous préférons l'interprétation de M.-C. Galpérine qui évite d'entendre l'adjectif additionnel « intelligible » au sens strict, ce qui risquerait de provoquer une confusion et une contradiction entre les différents passages susmentionnés. En effet, on ne comprendrait pas pourquoi la conversion cognitive appartiendrait, dans un cas, à tous les intellects des trois Diacosmes, i.e. intelligible, intellectif-intelligible et intellectif et, dans un autre cas, strictement et uniquement appliquée à l'intellect intellectif où la connaissance est définie comme la toute dernière conversion qui se positionne au neuvième rang de tout l'ensemble des réalités supérieures. On ne comprendrait pas non plus pourquoi Damaskios parlerait spécifiquement d'une conversion cognitive de l'intellect intelligible. C'est pourquoi nous pensons qu'il faut voir sous l'expression τῶν πραγμάτων, non pas les réalités intelligibles strictement en tant que telles, mais l'interpréter comme l'*ensemble* des réalités premières ou supérieures qui inclut les trois Diacosmes. Si on veut maintenir l'adjectif rajouté par J. Combès, il faut le prendre dans le sens le plus large possible, c'est-à-dire : « opposé aux réalités sensibles ». Mais pour éviter une confusion avec le sens strict que véhicule souvent ce terme d'« intelligible » chez Damaskios, il vaut mieux traduire par « réalités supérieures » comme le fait M.-C. Galpérine. En outre, il s'agit d'un souci de précision, car les trois Diacosmes, bien que réunis sous l'ensemble des « réalités supérieures », diffèrent entre eux selon leur mode d'indétermination et d'indifférenciation croissant. Il est clair que le Monde intelligible est plus coagulé que le Monde intellectif. Si la conversion cognitive est plus proche de la détermination dans l'intellect intellectif, celle de l'intellect intelligible est plus indifférenciée. Donc, si on descend encore l'échelle de la procession, la conversion cognitive de l'âme est encore plus déterminée et circonscrite. Ainsi lorsque l'on transpose le modèle des processions, il faut impérativement le remodeler en fonction du degré de différenciation ou d'indifférenciation des réalités auxquelles il s'applique.

[27] Du point de vue de la conversion cognitive, cette connaissance est *double* chez l'homme, « car il y a le connaissant (τὸ γιγνῶσκον) qui se connaît lui-même et connaît les choses qui sont avant lui » (Damaskios, *De Princ.*, I, 173, 10–11 R./II, 135,6 W.-C.). Il y a donc une conversion vers soi, ou conversion réflexive, qui correspond à l'exhortation socratique, où l'intellect humain se convertit vers lui-même. Le rattachement de l'âme en sa partie supérieure à l'intellect se manifeste dans un passage consacré aux conversions où Damaskios ajoute la fameuse exhortation de Delphes « τὸ γνῶθι σαυτόν » en parlant de la conversion de l'autoconnaissant qu'est l'intellect (cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 156,21 R./II, 108, 7–8 W.-C.). Et il y a une conversion de l'intellect humain vers ce qui est antérieur à lui, qui est la recherche métaphysique proprement dites des premiers principes.

[28] C'est d'abord dans *sa relation à lui-même* que l'intellect fait voir ces trois sortes de

Toute connaissance est donc une conversion intellective et toute conversion suppose l'idée qu'il y a un écart, puisqu'elle se donne le but de ramener vers la cause ce qui en a procédé. Or la conception de la connaissance en tant que conversion repose sur la primauté de cet écart engendré par la procession et dans lequel se trouve celui qui a achevé de procéder, c'est-à-dire l'intellect ou la pensée. La connaissance prend assise sur cette *diastasis* au sens où c'est cet écart qui donne tout son sens à la connaissance et qui la fonde.

L'écart entre le principe et son produit se nomme aussi *dualité*, la séquelle du passage de l'indifférenciation à la différenciation que Damaskios nomme procession. Toute réalité qui a accompli sa procession porte la marque de cette dualité d'où va jaillir ensuite l'exigence d'une conversion ou d'une reconquête de l'unité, c'est-à-dire d'un désir d'effacer cette dualité. Car la vie, qui est l'accomplissement *en train de* se faire, le mouvement ou la relation dynamique entre une chose qui demeure encore et une chose qui a déjà accompli toute détermination, est le ventre fécond d'où surgit cette dualité. *À contrario*, la conversion et la connaissance sont la tentative de résorption de cette dualité. Elles visent plutôt à devenir un processus inverse d'unification, une sorte de procession à l'envers d'où doit renaître l'unité entre l'engendré et l'engendrant. Si la vie est séparation, la connaissance est connexion et communion.

Mais paradoxalement, la condition de toute connaissance ou de toute conversion intellectuelle qui doit annihiler cette dualité la présuppose en tant que condition de tout acte cognitif. Car la dualité ou la division est la condition sine qua non de la connaissance, car pour qu'il y ait une connaissance, il faut un connaissable et un connaissant, un minimum d'écart entre le sujet et son objet. Mais comment la connaissance qui nécessite la dualité pourrait-elle réussir à détruire cette même dualité ? C'est à ce genre de paradoxe que nous confronte le *Péri Archôn*.

---

conversions, i.e. étancielle, vitale et cognitive, car il est devenu trimorphe en son entièreté (τρίμορφον καθ' ὅλον). Et Damaskios précise que ce modèle (τύπος) de structure conversive propre à l'intellect intelligible s'applique à tous les domaines ontologiques « quel que soit le nombre des intellects qui se convertissent et des réalités présubsistantes vers lesquelles ils se convertissent » (Damaskios, *De Princ.*, I, 175, 1–3 R. / II, 138, 1–3 W.-C.). Pour tout ce passage expliquant les triades des triples conversions de l'intellect-intelligible, cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 173,7–175,3 R. / II, 135,1–138,3 W.-C.

1.1.b. *Le « neuvième rang » de la connaissance*

Damaskios donne donc un sens fort à la connaissance en faisant d'elle l'acte sotériologique par excellence de l'intellect au moyen duquel il peut espérer rejoindre la cause dont il est issu. Or, de par sa position de troisième, l'intellect a le statut propre du troisième membre de la triade, celui d'être dans la distinction. Pour Damaskios, en effet toute triade présente un triple état : *ce qui est indifférencié* (ἀδιάκριτον), *ce qui est en train de se différencier* (διακρινόμενον) et *ce qui est différencié et accompli comme tel* (διακεκριμένον)[29].

Cette distribution ci-dessus est universelle[30] et (re)applicable[31] à toute structure triadique d'une manière analogique et selon le mode propre de chaque triade, c'est-à-dire en fonction de sa position sur l'échelle des réalités. Ce qui veut dire dans un premier temps, que pour toute triade, chaque « troisième » est dans la distinction accomplie, chaque « deuxième » dans une différenciation en train de naître et chaque « premier » reste dans l'indifférenciation. En règle générale, ce qui correspond à l'état ἀδιάκριτον est l'étance, l'étant, le père ou ce qui demeure ; à l'état διακρινόμενον est la vie, la puissance, ou ce qui procède ; et à l'état διακεκριμένον, l'intellect, ou ce qui se convertit.

---

[29] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 294,11 ss R. / III, 123,8 ss W.-C. Nous retrouvons le goût de Damaskios pour ce que l'on pourrait appeler une « grammaire métaphysique ». La terminaison de la conjugaison des verbes grecs permet d'entrevoir la distribution des différents états des composants de la triade. La langue grecque, et particulièrement son verbe, expression de l'agir par excellence, apparaissent comme le miroir syntaxique de la nature des réalités supérieures. Il y a une *sympatheia* entre le langage et le niveau onto-/hénologique. Il y aurait tout un travail à effectuer dans l'œuvre damaskienne concernant ce rapport de sympathie entre rhétorique, grammaire et signification métaphysique.

[30] Nous disons « *est* » alors que nous devrions dire « *paraît* ». Pourquoi ? Parce que, nous savons que cette structure triadique est une projection de notre propre structure mentale. Nous appréhendons le monde selon ce schème qui traduit notre prédisposition à penser la réalité d'une manière spécifiée, et nous l'appliquons universellement, jusqu'aux principes premiers eux-mêmes, au point que nous les pensons comme triade : Un (Père, limitant, monade ...), Pluralité pure (puissance, illimité, dyade ...), Unifié (intellect, mixte, triade ...). Or dans la problématique qui nous occupe maintenant, il est nécessaire de maintenir cette illusion de la pensée humaine, car la critique de la connaissance des premiers principes est en réalité la nôtre. Car quelle autre connaissance pourrions-nous critiquer ? La connaissance unitaire ou divine ? Mais nous ne l'avons pas, comment donc pourrions-nous en faire la critique, nous qui ne possédons que la connaissance spécifiée ? Nous projetons donc notre propre spécification triadique sur le monde intelligible et sur les principes premiers, comme nous imposons notre propre détermination sur eux. Mais c'est cette audace qui va nous permettre de comprendre l'origine des apories de la cognoscibilité des principes ultimes.

[31] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 307, 3–6 R. / III, 144, 4–8 W.-C.

Par exemple, si on regarde les trois diacosmes « intelligible, intelligible-intellectif et intellectif », ceux-ci seront mesurés selon ce critère indifférenciation-différenciation. L'ordre intellectif sera le monde où la différenciation sera accomplie, l'ordre intelligible-intellectif celui de la différenciation en train de se faire et l'ordre intelligible, le règne de l'indifférenciation. « Tout ce qu'est le monde intellectif dans son état de différenciation achevée, tout cela le monde intelligible intellectif l'est dans la différenciation en train de se faire, et tout cela le monde intelligible l'est dans son état indifférencié »[32].

De même, si on se focalise sur l'ordre de l'intelligible lui-même, notre structure triadique se manifestera à nouveau. Mais elle participera de l'indifférenciation qui est le propre de l'intelligible. Donc le sommet intelligible sera une *pure* indifférenciation, son milieu une *quasi-différenciation* en train de se faire et sa base une *quasi-différenciation* accomplie. Nous disons justement *quasi* parce que la totalité de cette triade intelligible reste néanmoins complètement unifiée. En effet, chaque réalité est tributaire de cette tripartition d'état, mais *selon son mode propre*. Plus nous descendons l'échelle de la procession, plus la triade manifeste une différenciation croissante ; et inversement, plus nous remontons vers les principes, plus elle se concentre et se condense selon une indifférenciation de plus en plus marquée. Donc plus la structure triadique est proche du principe, plus chacun de ses termes partagera cette indifférenciation. Et le « troisième » terme, malgré sa propriété de différencié, semblera être pour nous quasiment indifférencié. Et à l'inverse, plus la triade se trouve éloignée du principe, plus la différenciation des termes se fera nette et grande pour nous.

Ainsi nous « voyons » les réalités supérieures dans la perspective de notre état de différenciation achevée. Car toute triade est appréhendée de notre point de notre intellect humain qui participe de l'intellect hypostatique. Plus notre regard intellectuel remonte vers les sommets principiels, plus la triade nous apparaît de plus en plus indifférenciée dans sa globalité.

L'intellect est « un monde parfait qui subsiste dans la *distinction achevée* de sa nature (νοῦς δὲ κόσμος ὁλοτελὴς ἐν τῷ διακεκριμένῳ τῆς φύσεως ὑφεστηκώς) »[33]. Or cet état différencié de l'intellect, et particulièrement de l'intellect humain, n'est pas sans conséquence sur le statut de la

---

[32] Damaskios, *De Princ.*, I, 307, 7–9 R. / III, 144, 9–12 W.-C. : ὅτι ὅσος ἦν ὁ νοερὸς ἐν τῷ διακεκρίσθαι, τοσοῦτος ἐν τῷ διακρίνεσθαι ὁ νοητὸς καὶ νοερός, καὶ ὅσος ἐν τῷ διακρίνεσθαι οὗτος, τοσοῦτος ὁ νοητὸς ἐν τῷ ἀδιακρίτῳ ἑαυτοῦ. Ce « ὅσος ... τοσοῦτος » traduit ici que la totalité de la triade est réitérée sur chaque niveau.

[33] Damaskios, *De Princ.*, I, 178,30–179,1 R. / II, 144, 14–15 W.-C.

connaissance elle-même. Car la connaissance en tant qu'activité *propre* de l'intellect est elle-même soumise à l'état de différenciation accomplie de l'intellect. La connaissance participe de la division de l'intellect et se définit comme une action au cœur de la distinction achevée. Ce qui fait que la connaissance, comme conversion cognitive, est très éloignée[34] de son objet de conversion qui est l'*Étant intelligible*.

En effet, la connaissance qui est proprement la *conversion cognitive* se trouve en *neuvième position* par rapport à l'*Étant intelligible*. L'Intelligible se structure en « étant-vie-intellect » dont chaque membre est respectivement νοητός-νοητὸς καὶ νοερός-νοερός. Le premier membre correspond à l'ordre de la manence (ἀδιάκριτον), le deuxième à celui de la procession (διακρινόμενον) et le troisième à celui de la conversion (διακεκριμένον). Ensuite, chacun des membres est à nouveau divisé en sous-triades : le νοητός est structuré en *Étant intelligible-Vie intelligible-Intellect intelligible*, le νοητὸς καὶ νοερός en *Vie étanciel-Vie vitale-Vie intellective* et finalement le νοερός est divisé en *Intellect étanciel-Intellect vital-Intellect intellectif*. Dans la triade du νοερός, l'*Intellect intellectif* appartient à l'ordre de la conversion et est donc διακεκριμένον. On constate alors que *l'Intellect intellectif* est situé au *neuvième rang* par rapport à l'*Étant intelligible* ou souvent appelé Unifié. Or la connaissance, comme conversion de l'Intellect, appartient au troisième membre de l'Intellect, donc à l'*Intellect intellectif*, ce qui fait qu'elle est très éloignée de l'*Étant intelligible*, objet de sa conversion. C'est en ce sens que Damaskios déclare que « la connaissance est éloignée par beaucoup d'intermédiaires du connaissable », le connaissable étant ici le principe unifié ou l'*Étant intelligible*.

Or l'intellect humain est dans un état de différenciation encore plus nette que l'intellect hypostatique et se trouve donc vraiment éloigné des principes indifférenciés, pourtant « objets » de son désir de conversion cognitive. Dans l'aporie de la cognoscibilité de l'Un[35], Damaskios précise en effet que notre connaissance est plus épaisse (παχυτέρα) que toute autre, exprimant indéniablement ici l'impact de la position de notre intellect sur l'appréhension cognitive des principes premiers. Car cette position éloignée de la connaissance au sein de l'organisation diacosmique néoplatonicienne est capitale pour bien comprendre les limites de nos actes gnoséologiques dirigés vers les réalités primordiales. La critique radicale du *Péri Archôn* concernant la connaissance humaine se base justement sur cette

---

[34] Cf. J. Combès (1986), II, p. 264, n. 1 de la p. 108 ; et le commentaire de P. Hadot (1968), t. I, pp. 260–267 et 307.

[35] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 43,21–44,19 R. / I, 65,1–10 W.-C.

position de la connaissance et sur l'état de différenciation maximale de notre intellect pour expliquer l'apparition des apories. De cet examen des structures triadiques et de leur rang surgit évidemment le constat d'une incompatibilité et d'une inconciliation radicale entre la nature différenciée de notre intellect et la nature indivise des principes. Comment un intellect subsistant dans la distinction achevé et si éloigné peut-il honnêtement espérer saisir ce qui n'est pas différencié ? Comment la connaissance (γνῶσις) qui est l'acte d'un tel intellect peut-elle concevoir *authentiquement* les principes ?

1.2. *La nature duale de la connaissance*

1.2.a. *L'altérité de la connaissance*

L'examen de la triadologie ci-dessus nous a plongés au cœur du problème majeur de la connaissance, à savoir que tout acte cognitif s'accomplit dans une distinction, *diakrisis*, puisqu'il appartient aux réalités immergées dans le règne de la détermination achevée. En effet, si le premier « monde est incirconscrit et contient tout de manière incirconscrite », le troisième monde, c'est-à-dire le monde intellectif, celui dont l'acte propre est la conversion cognitive, a lui été *circonscrit* puisqu'il a fini de procéder, et contient tout de manière diacritique, c'est-à-dire selon la détermination. Ce qui signifie que la connaissance n'existe que dans et par cette distinction : « la connaissance implique une certaine distinction (μετὰ διακρίσεώς τινος ἡ γνῶσις) »[36] et c'est dans une « très grande distinction (ἐν πλείστῃ διακρίσει ταῦτα πρὸς ἄλληλα) »[37] qu'est la connaissance, à savoir celle du connaissant et du connaissable. Également, Damaskios dit que « le connaissant est par rapport au connu dans une grande distinction (ἐν πολλῷ διορισμῷ τὸ γιγνῶσκον πρὸς τὸ γιγνωσκόμενον) »[38].

Cet écart est la condition de toute connaissance. Et Plotin avait déjà mis le doigt dessus lorsqu'il déclarait qu'« il faut que ce qui soit Esprit admette toujours en lui l'altérité et l'identité, s'il doit penser. Car sans cela, il ne pourrait se distinguer de l'objet de pensée par la relation d'altérité qu'il a avec lui-même [...] »[39]. Damaskios pose à son tour le rôle de l'altérité au cœur de la pensée humaine. D'où vient cette distinction qui définit tout acte cognitif ? Pourquoi la connaissance dont le but épistrophique est de

---

36 Damaskios, *De Princ.*, I, 158,2 R. / II, 110,14 W.-C.
37 Damaskios, *De Princ.*, I, 50,11 R. / I, 75,13 W.-C.
38 Damaskios, *De Princ.*, I, 152, 18–19 R. / II, 102, 5–7 W.-C.
39 Plotin, *Enn.*, VI 7 [38], 39, 5–7.

produire l'unification entre un connaissant et un connaissable nous est subitement révélée être au contraire pétrie de dualité et gouvernée par la distinction ?

1.2.a.i. *L'ἑτερότης comme source primordiale de toute distinction*

Il faut remonter aux tout premiers gémissements des mondes, là où préside le premier balbutiement encore imperceptible, encore tacite, mais pourtant annoncé, de la distinction. Or ce murmure encore inaudible, mais qui est déjà la première escapade hors de l'épais silence de l'indistinction compacte de l'Un-étant, incombe à la *puissance* et prend racine dans la *médiateté* (μεσότης) du royaume intelligible. La δύναμις, par sa force à la fois de cohésion et de discrimination, va laisser se dilater jusqu'à octroyer la prédominance à sa force de distinction, au point de mériter le nom d'*altérité*. L'altérité est le rejeton de la Dyade[40].

Il faut remonter au *Parménide* de Platon[41] d'où Damaskios déduit les trois hypostases triadiques : *un*-étant-altérité, *altérité*-un-étant et *étant*-un-altérité correspondant respectivement selon leur caractère propre (souligné en italique) au père (ou par extension au monde intelligible), à la puissance (ou par extension au monde intelligible-intellectif) et à l'intellect (ou par extension au monde intellectif). Ce qui opère la distinction de l'un et de l'étant est une force discriminante, nommée souvent τὸ ἕτερον, *l'autre*, et qui n'est autre que la *puissance* où sourd le frémissement du tout premier commencement de différenciation[42]. En effet, « là où il y a altérité, là il y a distinction (ὅπου γὰρ ἑτερότης, ἐκεῖ διορισμός) »[43] rappelle avec concision Damaskios. *Médiane* entre l'un et l'étant, l'Altérité (ἑτερότης) sera justement ce par quoi se distingue l'un et l'étant ; elle apparaîtra comme étant la Mère (c'est un principe féminin)[44] de la distinction, de la *diastasis*, de la différenciation, de la différence (διαφορά)[45], du Nombre[46], bref de tout ce qui se dualise et s'expatrie hors de l'union indifférenciée.

---

[40] Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, V 39, p. 147, 12–13. Cf. Platon, *Parm.*, 138 *a*2–*b*7.

[41] Platon, *Parm.*, 143 *b* 3–6 : Οὐκοῦν εἰ ἕτερον μὲν ἡ οὐσία, ἕτερον δὲ τὸ ἕν, οὔτε τῷ ἓν τὸ ἓν τῆς οὐσίας ἕτερον οὔτε τῷ οὐσία εἶναι ἡ οὐσία τοῦ ἑνὸς ἄλλο, ἀλλὰ τῷ ἑτέρῳ τε καὶ ἄλλῳ ἕτερα ἀλλήλων.

[42] Damaskios, *In Parm.*, II, 48, 4–5 R. / I, 75, 14–17 W.-C.

[43] Damaskios, *De Princ.*, I, 250,25 R. / III, 53, 13–14 W.-C.

[44] Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 116, 1–4 R. / II, 81, 15–18 W.-C. Le masculin est facteur d'union et le féminin facteur de distinction, cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 78, 1–3 R. / II, 18, 10–13 W.-C. C'est pourquoi aussi le nombre est féminin, cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 92, 13–20 R. / II, 42, 9–18 W.-C.

[45] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 250,28–251,1 R. / III, 53, 18–21 W.-C.

[46] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 221, 7–8 R. / III, 2, 4–6 W.-C. : « Il faut donc qu'apparaisse en premier une altérité de deux monades, pour que les nombres se divisent entre eux de la

Toutefois, il faudra prendre garde et distinguer très soigneusement l'altérité propre aux trois puissances, parce que ce qui se passe respectivement dans chacun des trois *hypermondes* (intelligible, intelligible-intellectif et intellectif) n'est, de ce point de vue, pas tout à fait identique. C'est la raison de la question soulevée dans l'*In Parmenidem* : « Quelle est l'altérité qui émerge de cet ordre [intelligible-intellectif] et pourquoi a-t-elle émergé dans cet ordre ? »[47]. Elle présume, d'une part, que l'altérité appartient *manifestement* à cet ordre et, d'autre part, qu'il faut impérativement faire une distinction entre l'altérité de la puissance du monde intelligible, celle du diacosme intelligible-intellectif et celle propre au royaume intellectif. Si le monde intellectif possède la distinction accomplie et manifeste, le monde intelligible est, lui, un diacosme implicite et caché. Dans son *In Parmenidem*, Damaskios nous livre la « loi de constitution de toutes triades » : la fonction rassembleuse et discriminante de la Puissance, conçue comme Altérité, opère sur chaque ordre, depuis son état implicite et caché au sein de l'Un-étant jusqu'à sa manifestation prononcée et son caractère générique dans le diacosme intellectif[48]. La question du τίς ἡ ἑτερότης nous conduit donc à concevoir *trois altérités* ou *puissances* appartenant à chaque ordre : la première est l'*altérité cachée* qui est la puissance de l'ordre du νοητός, la seconde est l'*altérité première* qui est la puissance de l'ordre du νοητὸς καὶ νοερός et la troisième est l'*altérité-genre* qui est la puissance de l'ordre du νοερός.

Toute puissance d'une triade est médiane par la conjonction de son caractère rassembleur (κατὰ τὸ συναγωγόν) et de son caractère discriminant (κατὰ τὸ διακριτικόν). Seulement dans l'ordre intelligible, son caractère rassembleur est prédominant sur le caractère discriminant, ou pour être plus exact, son caractère discriminant est encore dissimulé et caché. Car la dyade intelligible est la *dynamis* du « monde caché », le monde que Damaskios appelle ἀδιάκριτον. C'est en fait une confirmation de l'énoncé proclien : « dans l'intelligible la puissance rassemble (συναγωγός), l'un et l'étant, ce qui explique qu'elle est innommable (ἄρρητος), en tant qu'elle existe sous

---

même manière que leur monade propres ». Voir également Damaskios, *In Parm.*, II, 72, 6–8 R. / II, 9, 1–4 W.-C., et surtout son long commentaire avec réponses aux questions, douze en tout, sur la relation entre altérité et nombre, cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 67,11 ss R. / II, 1,2 ss W.-C.

[47] Damaskios, *In Parm.*, II, 67, 13–14 R. / II, 1, 3–4 W.-C.

[48] Il y a deux importants passages de l'*In Parmenidem* qui mentionnent ces différentes altérités, cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 36,29–37,8 R. / I, 56, 2–12 W.-C. et Damaskios, *In Parm.*, II, 68, 14–17 R. / II, 2, 22–26 W.-C. et qui permettent d'expliciter la notion d'altérité rencontrée dans le *De Principiis*.

un mode caché (κρυφίως) »[49]. Seulement, la différence avec Proklos est que Damaskios nomme cette altérité, *l'altérité cachée*, ἡ κρύφιος ἑτερότης : « la triade supérieure [l'ordre intelligible] se constitue de l'un, de l'étant et de la puissance qui les rassemble tous les deux (ἡ συναγωγὸς ἀμφοῖν δύναμις) et qui est l'altérité cachée »[50]. Damaskios propose même de la nommer « non-identité » (οὐ ταυτότης), comme Platon dans le *Parménide*, au lieu d'altérité, puisque la faculté de distinguer est dans l'intelligible d'avantage une force de rassemblement[51] : « ὥστε καὶ κρύφιος ἐκεῖ ἡ ἑτερότης, καὶ ἡ ταυτότης ἐκφανής »[52].

Si l'altérité présubsiste d'une manière implicite dans le monde intelligible, telle une préparation, παρασκευή, ou une promesse à venir, elle s'explicite et *devient* manifeste dans le monde intelligible-intellectif, où cette altérité se présente alors « comme l'image de la puissance cachée et innommable de la triade intelligible, et fait briller son opération propre »[53] en distinguant l'un et l'étant. Dans l'ordre intelligible-intellectif, qui rappelons-le est l'ordre qui est en train de se distinguer (διακρινόμενον) et par conséquent est le terrain fertile de la première distinction en train de naître et d'apparaître, cette altérité par laquelle l'un et l'étant se distinguent, se contradistinguent même, sera le véritable principe discriminant. La puissance dans le diacosme intelligible-intellectif « fait prévaloir son caractère discriminant » et « a réduit son caractère rassembleur »[54]. Alors que dans le monde intelligible tout est replié et secret, dans le monde intelligible-intellectif où un certain abaissement (ὕφεσις) et une dilatation (διαστολή) se font sentir[55] apparaît la première « discrimination ». C'est pour cette raison que Damaskios la nomme *altérité première* (ἡ πρώτη ἑτερότης) ou *altérité divine* (ἡ θεία ἑτερότης) »[56]. C'est celle dont il est question à plusieurs reprises dans le *Péri Archôn* et dont Damaskios dit qu'elle « produit une première distension d'étant et d'un (πρώτην ποιεῖται διάστασιν ὄντος τε καὶ ἑνός) »[57] et qu'elle est source de la première distinction (ὁ πρῶτος διορισμός)[58]. À cause

---

49 Proklos, *Théol. Plat.*, IV, 27, p. 79, 23–25 ; IV, 28, p. 82, 23–25.

50 Damaskios, *In Parm.*, II, 37, 4–6 R. / I, 56, 7–9 W.-C.

51 Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 48, 19–23 R. / I, 76, 9–15 W.-C. et Platon, *Parm.*, 142 *b* 7.

52 Damaskios, *In Parm.*, II, 78, 15–16 R. / II, 19, 5–6 W.-C.

53 C'est encore une reprise de l'explication de la *Théol. Plat.*, IV 27, p. 79,25–80,6 ; IV 28, p. 82,26–83,5 ; V 39, p. 147, 10–12.

54 Damaskios, *In Parm.*, II, 68, 16–17 ; 69, 32–33 R. / II, 2, 25–26 ; 5, 11–12 W.-C.

55 Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 70, 26–28 ; 78, 12–13 R. / II, 6, 23–26 ; 18,25–19,2 W.-C.

56 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 145,20 R. / II, 90,16 W.-C.

57 Damaskios, *De Princ.*, I, 292, 18–19 R. / III, 120, 10–11 W.-C.

58 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 292,23 R. / III, 120,17 W.-C. et I, 256, 10–13 R. / III, 62, 2–7 W.-C.

d'elle, l'un et l'étant se distancient comme le feraient deux propriétés différentes l'une de l'autre.

« Le premier des deux principes est l'Un pur, le deuxième est les Plusieurs purs, le troisième est, selon l'étance indéterminée, l'étance pure ; au-dessous se développe la double rangée d'hénades et d'étances ; c'est à partir de là que commence en réalité la distinction, sous quelle que forme que ce soit, des plusieurs qui, par la manifestation de l'altérité, se distinguent, soit comme éléments, soit comme parties, soit comme formes »[59]. C'est en effet par une sorte de relâchement dû à la procession que se fait jour cette *diastasis* et qu'il y a glissement de l'altérité cachée à l'altérité première qui est « visible »[60]. Si l'altérité intelligible est selon une *pré*-manifestation ou selon une manifestation indistincte (κατὰ ἔμφασιν)[61] à la fois anticipée et anticipatrice ; *à contrario*, l'altérité première apparaît nettement (κατὰ ἔκφανσιν) dans l'intelligible-intellectif. Dans l'Intelligible, qui n'est plus l'Un absolument un, une dégression de l'un dans l'être existe de manière cachée, sans que l'un cependant se distingue absolument de l'être. L'altérité cachée appartient toujours au schème dynamique de la coïncidence inexprimable « un-étant ».

Par contre, la dilatation (διαστολή) et l'abaissement qu'engendre la procession font surgir, en éclatant cette relation « un-étant », la contradistinction de l'un et de l'étant et la génération du nombre, les deux phénomènes révélateurs de la première altérité. C'est l'altérité *séparatrice* qui sépare primordialement l'un et l'étant (διαστήσας δὲ ἐπὶ τούτοις τὸ ἓν καὶ τὸ ὂν μετὰ τῆς διιστώσης ὁπωσοῦν καὶ οἵας δὴ ἑτερότητος)[62] ou (χωρίσασα τὸ ἓν ἀπὸ τῆς οὐσίας)[63] et toutes choses qui en dérivent (καὶ ταῦτα ἑτερότητι κεχώρισται ἀλλήλων)[64]. Cette altérité sera désormais le principe discriminant des intellectifs, parce que ceux-ci ont l'être dans la distinction[65], et sera source de la multiplicité intellective.

En dernier lieu, dans le domaine intellectif, apparaît l'*altérité-genre*, signe d'une discrimination plus grande qui installe une différence générique.

---

59 Damaskios, *De Princ.*, I, 220, 7–11 R. / II, 213,24–214,5 W.-C.

60 C'est le sens du passage en *De Princ.*, I, 255, 16–17 R. / III, 60, 17–19 W.-C. : [...] τὸ δὲ μετὰ τὸ νοητὸν ὅθεν ἄρχεται ὁπωσοῦν ἡ ἑτερότης où l'expression « ἄρχεται ὁπωσοῦν » met en évidence la « visibilité » inévitable de la première altérité, sans remettre en cause la présence souterraine de l'altérité cachée dans l'intelligible.

61 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 147, 21–22 R. / II, 93, 23–24 W.-C.

62 Damaskios, *De Princ.*, I, 150, 14–15 R. / II, 98, 9–11 W.-C.

63 Damaskios, *De Princ.*, I, 270, 29–30 R. / III, 85, 7–8 W.-C.

64 Damaskios, *De Princ.*, I, 288,10 R. / III, 113, 12–13 W.-C.

65 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 147, 16–19 R. / II, 93, 16–20 W.-C.

Cette troisième altérité est l'altérité du *Sophiste*[66], point de départ de la distinction achevée entre les Formes de l'intellect. Si l'altérité première était une puissance générative et source de tout ce qui procède selon le nombre, cette troisième altérité est un genre intellectif et n'amène que les formes autosuffisantes et autocirconscrites[67]. La circonscription est dans ce cas une sorte de « clôture générique ou formelle », paradigmatique de la circonscription des concepts. Dans le *Sophiste*, Platon explique que la nature de l'altérité s'affirme comme existence de la différence et fait œuvre de différenciation des genres entre eux[68], car chacun est « *autre* » que les deux autres et « *même* » que lui-même. Dans l'intellect, chaque forme est effectivement parfaite par elle-même (καθ' ἑαυτὸ καὶ τέλειον), étant d'elle-même ce qu'elle est, puisqu'elle a la capacité d'être à elle seule autarcique (αὔταρκες)[69]. Mais également, les formes qui sont en lui « se sont écartées et circonscrites les unes par rapport aux autres »[70].

De plus si l'altérité première s'oppose à l'union, l'altérité-genre s'oppose à l'identité. Dans l'ordre intellectif, l'union s'est relâchée et devient identité. L'identité est une union qui procède en même temps que la distinction et est donc moins indivise que l'union[71]. Damaskios dira également que l'altérité-genre se contradistingué de l'identité-genre de même rang[72], alors que l'altérité première (qui n'est pas un genre) est encore au-delà de toutes contradistinctions, puisqu'elle est la cause de la première contradistinction de l'un et de l'étant, et à ce titre ne se contradistingué aucunement de l'identité (de même rang)[73]. Mais comme le précise Damaskios, l'intellect lui « consiste dans la contradistinction des genres »[74].

En résumé, l'effet de la puissance discriminante de l'altérité première va en s'accentuant au fur et à mesure que l'on descend l'échelle des êtres : les intellectifs sont dans une distinction plus grande que les intelligibles-

---

[66] Cf. Platon, *Soph.*, 254 *d*4–255 *c*11 où Platon fait surgir les deux derniers genres « même » et « autre » à partir de l'examen du « mouvement » et du « repos ». Ces deux genres sont donc antérieurs à l'altérité et à l'identité, ce que confirme Damaskios en établissant une hiérarchie analogique des genres calquée sur l'interprétation chaldaïque : l'être caractérise l'intelligible, le mouvement et le repos caractérisent la vie et l'altérité et l'identité, l'intellect, cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 100, 1–8 ; 101, 21–28 R. / II, 54, 12–22 ; 57, 5–15 W.-C. Damaskios dira aussi que l'altérité est une forme (εἶδός) cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 51, 22–23 R. / I, 77,17 W.-C.

[67] Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 174, 3–11 ; 175, 20–21 R. / III, 77, 1–13 ; 79, 18–19 W.-C.

[68] Cf. Platon, *Soph.*, 256 *c*5–*d*6.

[69] Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 100, 26–28 ; 174, 8–9 R. / II, 55, 24–26 ; III, 77, 8–10 W.-C.

[70] Damaskios, *De Princ.*, I, 180, 8–9 R. / II, 146,18–20 W.-C.

[71] Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 174, 17–20 ; 175,22 R. / III, 77,20–78,3 ; 79,21 W.-C.

[72] Cf. Platon, *Parm.*, 146 *a*9–147 *b*8.

[73] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 250, 20–22 ; 250, 26–27 R. / III, 53, 6–9 ; 53, 15–17 W.-C.

[74] Damaskios, *In Parm.*, II, 101, 1–2 R. / II, 56, 4–5 W.-C.

intellectifs, et les encosmiques plus distingués que les intellectifs, et ainsi de suite. Si l'altérité générique est d'une nature différente de l'altérité première, elle a néanmoins hérité de la puissance discriminante de l'altérité première, exerçant le sien au niveau de l'intellect où l'altérité des formes pullule à cause d'un abaissement dû à la procession[75]. L'altérité de l'ordre intellectif « circonscrit chaque forme en elle-même, en ramassant, pour ainsi dire, chacune en elle-même et en la rendant par là différente des autres »[76]. En outre, puisqu'il a fini de procéder et se trouve dans la *distinction accomplie*, l'ordre intellectif est par conséquent soumis à limite de son propre état d'achèvement (διακεκριμένον) – dont le *parfait* du verbe grec est le miroir grammatical de cette condition achevée –. L'Intellect a « circonscrit en lui-même toutes les choses qui ont procédé en lui et qui sont dans un état de distinction achevée »[77].

1.2.a.ii. *L'ἑτερότης comme origine de la distinction de la connaissance*

Les notions de *diakrisis* et de *diastasis* auront un immense impact sur la gnoséologie damaskienne, parce que l'altérité est la source de toutes les distinctions, déterminations et contradistinction. Les déterminations « se trouvent dans ce qui a procédé et s'est distingué, de même que les autres déterminations commencent à partir de là »[78]. La connaissance, et surtout la nôtre, sera évidemment tributaire de cette altérité-genre constitutive des réalités intellectives. C'est pourquoi Damaskios dit que « connaître appartient à la distinction (τοῦτο τῆς διακρίσεως ἴδιον) »[79]. L'altérité est la mère de la dualité que l'on trouve au sein de la connaissance humaine.

L'Altérité, en tant que puissance de toute triade, n'a cessé de se détendre et de charrier la discrimination, d'abord *pré*-manifestement dans l'intelligible et sous un mode caché, puis manifestement dans le diacosme intermédiaire et d'une manière totalement déployée dans l'ordre des intellectifs. Dans ce dernier, l'altérité domine et exprime la prédominance manifeste de la distinction sur l'union. C'est donc cette altérité intellective qui est la raison de l'état διακεκριμένον de l'intellect. Et c'est pour cette même raison aussi que l'intellect est le « lieu » de la conversion cognitive ou autrement dit de la connaissance. Il n'y a de conversion que pour une réalité qui se trouve dans une distinction accomplie. Ceci a pour conséquence que la connaissance, comme acte propre de l'intellect intellectif, participe de la distinction

---

[75] Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 175,23 R. / III, 79, 19–20 W.-C.
[76] Damaskios, *In Parm.*, II, 175, 27–29 R. / III, 79,27–80,2 W.-C.
[77] Damaskios, *De Princ.*, I, 179, 4–5 R. / II, 144, 20–21 W.-C.
[78] Damaskios, *De Princ.*, I, 179, 21–23 R. / II, 145, 18–20 W.-C.
[79] Damaskios, *De Princ.*, I, 53,16 R. / I, 80,16 W.-C.

achevée apportée par l'altérité au sein de cet ordre, et cela se traduit par le fait que tout acte cognitif n'existe que dans une distinction. En d'autres termes, il ne peut y avoir de connaissance que dans la dualité.

L'altérité dénonce effectivement l'écart inéluctable entre le sujet-connaissant et l'objet-connaissable, du fait de la position très écartée de l'intellect vis-à-vis de l'étant intelligible que nous a présenté la triadologie. Tout acte cognitif prend appui sur une distinction impérative, une dualité constitutive de toute action de connaissance : celle du connaissant et du connu. Il y a *d'une part*, τὸ μὲν, ce qui connaît (γιγνῶσκον) et *d'autre part* (τὸ δὲ) ce qui est connu (γιγνωσκόμενον). La connaissance est « comme une chose autre à une autre (ὡς ἕτερον ἑτέρῳ) » ainsi qu' « un connaissant vers un connaissable (εἴπερ δεῖ ἄλλο τὸ γιγνῶσκον εἶναι καὶ τὸ γιγνωσκόμενον) »[80].

De ce fait, l'altérité devient la condition de possibilité même de l'acte cognitif et conversif, justement parce qu'elle engendre la distinction nécessaire à toute connaissance et à toute conversion, sous la forme d'une dualité interne et exploitable par l'intellect : la connaissance n'existe que dans l'écart entre un connaissant et un connaissable. « La connaissance se trouve dans les choses écartées les unes des autres (ἐν τοῖς διεστῶσιν ἀπ' ἀλλήλων) ou d'elle-même (ἢ ἀφ' ἑαυτῶν) et dans les deux cas (καὶ) séparées dans une altérité (ἑτερότητι διειλημμένοις) ; sans altérité, il ne saurait y avoir ce qui est connaissant, ce qui est connu et ce qui est intermédiaire, à savoir la connaissance » déclare en effet Damaskios[81].

Tout acte cognitif présuppose un écart, une distance, une *diastasis*. « Connaître appartient à la distinction (διακρίσις) » déclare sans se lasser Damaskios[82]. La connaissance est par nature *diastatique*. « C'est dans l'intellect premier que se trouve la première connaissance, puisqu'en lui est aussi sa première circonscription par rapport à lui-même et par rapport aux réalités qui sont avant lui »[83].

La dualité fonde la connaissance comme la conversion. Toute conversion présuppose la séparation d'avec la cause antérieure, comme toute connaissance exprimant le désir de ré-union entre un sujet et un objet désirable présuppose leur éloignement. Or ce désir d'union ne réside ni dans le fait d'être devenu le connu, ni dans celui de devenir une partie intégrante de celui-ci, ni non plus dans le fait d'être réabsorbé en lui, mais dans celui de

---

80 C'est ce que l'on déduit de ce passage de Damaskios, *De Princ.*, I, 14, 16–25 R. / I, 19,17–20,3 W.-C.

81 Damaskios, *De Princ.*, I, 179, 19–21 R. / II, 145, 14–17 W.-C.

82 Damaskios, *De Princ.*, I, 53, 15–16 R. / I, 80, 16–17 W.-C.

83 Damaskios, *De Princ.*, I, 180, 4–5 R. / II, 146, 12–14 W.-C.

posséder ou de saisir le connu au point d'admettre la *réconciliation* avec le connu, une réconciliation «*accompagnée de distance*», comme le précisera Damaskios[84]. Autrement dit, l'intellect, au moyen de la connaissance, cherche à reconquérir ce qui est écarté de lui et plus encore ce qui est antérieur à lui à cause de la procession, et à se l'approprier pour abolir la distance ou d'une certaine manière la procession elle-même, pour anéantir l'altérité.

Cependant pour accomplir cette abolition au moyen de la connaissance, il ne doit pas et ne peut pas renoncer à cet écart, fondateur de son propre acte de conversion cognitive, car si cela se produisait, la connaissance cesserait d'être, justement parce qu'elle nécessite cette dualité. Comment en effet la connaissance duale par nature peut-elle devenir union et abolir l'écart qui est sa propre condition? L'abolition de l'écart n'engendrerait aucune ré-union, mais abolirait tout simplement la conversion cognitive elle-même. Et c'est là l'horrible paradoxe.

Il n'y a pas de réponses satisfaisantes à la question de l'efficacité de la conversion cognitive en tant que reconquête de l'unité perdue entre l'intellect et le principe antérieur. La connaissance ne peut recréer l'unité perdue entre le connaissant et le connaissable. Autrement dit, un acte cognitif n'est pas un acte d'unification par lequel serait aboli l'écart entre le connaissant et le connaissable, mais plutôt un acte de *relation* entre le connaissant et le connaissable. Il faut faire une distinction entre union et relation.

Citons l'exemple où Damaskios dit en parlant de l'Un et de l'Unifié que «ceux-ci ont donc une certaine relation perçue (θεωρουμένην) au milieu de leur dualité, comme une liaison des extrêmes formant une suite: l'Unifié, la relation, l'Un»[85]. D'une manière plus globale, il veut signifier que, d'une part, tout ce qui est relatif (τὰ πρὸς ἄλληλα) nécessite préalablement une certaine distinction (ἐν διορισμῷ)[86] ou dualité, et que d'autre part, tout ce qui est dans une dualité tend à former une unité grâce à un moyen terme qu'est la relation. En d'autres termes, «là où est l'altérité, là est aussi l'identité (ταυτότης)»[87]. L'altérité a séparé et circonscrit chaque détermination en l'intellect dont la première distinction archétypale est celle de l'un et de l'étant. Or l'intellect tend à poser une relation entre les choses distinctes. Damaskios dit que l'altérité s'oppose à l'identité en créant une opposition

---

[84] Damaskios, *De Princ.*, I, 189, 21–25 R. / II, 162, 17–23 W.-C.
[85] Damaskios, *De Princ.*, I, 95, 20–22 R. / II, 17, 8–10 W.-C.
[86] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 79, 25–26 R. / I, 120, 15–16 W.-C.
[87] Damaskios, *In Parm.*, II, 78, 5–6 R. / II, 18, 16–17 W.-C.

unie dans une sorte de relation[88]. Ce qui signifie que toute distinction entre deux termes n'existe que dans *une relation de distinction*. Or la relation est une réalité spécifique à part entière. Elle est le troisième terme posé entre deux réalités distinctes, et cette triade forme l'acte de l'intellect[89]. L'intellect résout le désir d'abolir l'écart en imposant une relation au sein de la dualité. En fait, la réduction de l'écart ou de la dualité souhaitée par l'intellect passe par la création d'une triade : le connaissant, le connaissable et la relation posée entre eux. Autrement dit, l'intellect ne pense que selon une structure triadique.

L'homme appréhende les principes premiers en posant une relation, une σχέσις, entre lui-même, sujet connaissant, et le principe, objet de son désir, dans l'intention d'abolir l'écart ou cette dualité, cet abîme qui le distancie de l'origine. Si la connaissance lui apparaît comme le chemin d'un retour vers une unité possible, la réalité lui donne tort. Là où se distinguent un connaissant (γιγνῶσκον) et un connaissable (γνωστόν) au sein d'une même opposition, surgit une *relation* qui est la connaissance (γνῶσις). Cette dernière se définit comme une action intellective qui relie le premier terme au deuxième, dont la connexion engendre un résultat : le connu[90]. Toute action de connaître est une *tension* du connaissant vers un connaissable[91]. Or cette tension place le connaissable dans une dépendance vis-à-vis du connaissant. La dualité n'est pas abolie, elle est seulement réinvestie dans une relation. La connaissance est donc loin de produire une union entre l'intellect et le principe qui abolirait l'altérité, l'écart dû à la procession et la dualité. Dans cet appétit de l'unité se manifeste au contraire la loi de tout intellect : la triade. Connaître, c'est agir selon une perspective triadique. Toute connaissance pose une *relation* (une σχέσις, un πρός τι) entre un connaissant et un connaissable, formant ainsi une structure triple. Voilà le paradoxe.

1.2.b. *La contradistinction de la connaissance*

Nous avons vu que la première altérité (puissance discriminante) qui se manifeste lors du premier relâchement de l'union par la procession est

---

[88] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 63, 10–15 R. / I, 95, 4–10 W.-C.

[89] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 85, 1–3 R. / I, 128, 17–20 W.-C.

[90] Le français traduit d'une manière ambiguë ce *résultat* par le mot « connaissance », alors que le grec plus précis use du terme γνῶσμα que nous préférons traduire par : « donnée de connaissance (knowledge datum) ». Nous tenons à respecter la terminaison en -μα qui exprime le résultat produit par une action (terminaison en -σις).

[91] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 179, 23–27 R. / II, 145,21–146,1 W.-C.

porteuse de la première distinction de l'un et de l'étant. En tant que puissance, elle est une hénade, l'hénade médiane entre l'Un et l'Unifié, source de la contradistinction et de l'apparition du nombre qui est le rejeton de ce relâchement de l'union[92]. Le nombre, comme division intégrale d'une monade, naît d'une distinction que seule une puissance discriminante peut engendrer[93]. Les trois hypostases triadiques du *Parménide*[94] forment respectivement une monade selon leur mode et d'où sera issu un nombre propre, contenant l'altérité plus ou moins discrètement[95]. De la monade *un*-étant-altérité surgira le nombre unitaire, de la monade *étant*-un-altérité, le nombre étanciel et de la monade *altérité*-un-étant, le nombre propre à l'altérité.

---

[92] Proklos disait déjà dans ce même sens « il y a nombre là où il y a altérité », *In Remp.*, II, p. 17, 15–16. Cf. aussi *Théol. Plat.*, IV 28, p. 83, 5–6.

[93] Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 71, 2–3 R. / II, 7, 3–4 W.-C. : ἐν διωρισμένῳ γὰρ μονάδων ὁ ἀριθμὸς καὶ σὺν ἑτερότητι πάντων ὁ διορισμός. La notion de nombre est très complexe dans le néoplatonisme, il serait donc irréaliste de traiter de ce sujet extrêmement large et ancestrale dans le cadre de notre travail (sur la notion de nombre dans la post-académie platonicienne, et qui constitue à notre avis un arrière-fond indispensable au nombre néoplatonicien, cf. Alain Metry [2002], pp. 30 ss ; cf. également J. Trouillard [1983] et l'incontournable G. Radke [2003]). Toutefois pour mieux saisir ce que peut être un nombre, chez Damaskios en tout cas, et d'une manière brève, mais malheureusement incomplète, donnons cette courte analogie : ce que la pluralité est à l'un, le nombre l'est à la monade. Le nombre n'est donc au sens strict ni l'un (qui est ce qui est simple) ni la pluralité (car si le nombre est une pluralité, toute pluralité n'est pas un nombre, cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 76,21–77,2 R. / II, 16,13–17,2 W.-C.) ni la monade au sens pur et littérale (qui est ce qui est isolé). Le nombre est *issu* d'une monade et coexiste avec l'altérité qui divise. Il est produit *après* la pluralité intelligible par la distinction dont la cause est l'altérité première. C'est la raison pour laquelle le nombre apparaît dans le diacosme intelligible-intellectif et non dans l'intelligible, car l'altérité y est cachée et non manifestée. Le nombre est selon Damaskios, « une pluralité formée de monades *discrètes* » (cf. Aristote, *Cat.*, 6, 4 *b* 25–31 ; Eudoxe *ap.* Iambl., *In Nic. Arithm.*, p. 10, 17–18 ; Proklos, *Théol. Plat.*, IV 28, p. 81,6 et p. 83,6], *comparables* et *indivisibles* », cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 76, 2–3 R. / II, 15, 12–14 W.-C. (πλῆθος εἶναι ἐκ διωρισμένων, καὶ συμβλητῶν, καὶ ἀδιαιρέτων μονάδων). *Le nombre est la division intégrale d'une monade* ou un « système de monade » (σύστημα μονάδων) cette expression se rencontre chez Nicomaque, *Introd. Arithm.*, I 7,1 ; Théon de Smyrne, *Expos. Rer. Math.*, p. 18,3 [Hiller] ou p. 28,1 [Dupuis] ; Iambl. *In Nic. Arithm.*, p. 10, 8–9 ; p. 12,8 et p. 27,11). Ainsi procédant d'une *seule* monade, chacune de ses parties est comparable (συμβλητῶν) ; étant complet ou intégral, chacune de ses parties est indivisible (ἀδιαιρέτων) ; et du fait qu'il est une division, chacune est discrète (διωρισμένων). Ou selon l'interprétation du *Parménide*, le nombre est une pluralité discrète, selon l'altérité ; il est une pluralité indivisible selon l'un et il est une pluralité comparable selon la communauté d'une unique étance.

[94] Cf. Platon, *Parm.*, 143 *b* 5–6.

[95] Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 68,14–71,12 R. / II, 2,22–7,14 W.-C., de cette exégèse Damaskios peut déduire que le nombre est de deux sortes : l'un selon la propriété et ce sont le nombre unitaire et le nombre étanciel, et l'autre selon l'hypostase et c'est celui de l'altérité.

De là découleront deux séries, la série unitaire sous le chef de l'*un* et la série étancielle sous le chef de l'*être*, possédant chacune leur nombre spécifique. Quant au nombre de l'*altérité*, son rôle est réduit à celui d'initiateur de la distinction de l'un et de l'étant, poursuivit ensuite par la distinction terme à terme des deux séries parallèles, distinction qui sera ensuite toujours réitérée à quelque niveau que ce soit de la division[96]. Le nombre de l'altérité est dit « nombre générateur » par Proklos[97]. Or chaque série se distingue par sa propriété spécifique et son caractère propre prédominant. Et comme le précise Damaskios, « les propriétés impliquent une certaine division et une certaine contradistinction par laquelle elles sont relatives les unes aux autres »[98]. Si la série est « la progression (προποδισμός) d'une étance (οὐσίας) qui se déroule (ἐκμηρυομένης) à partir d'une unité vers une pluralité (ἀπὸ ἑνὸς εἰς πλῆθος) »[99], la série de l'un et celle de l'étant vont se contradistinguer sur la totalité de leur propre déroulement. Toute contradistinction est instaurée par l'altérité première, en tant qu'elle est le principe inaugural de la division primordiale de l'un-étant[100] et également la maintenance de la relation qui les rassemble. C'est pour cette raison que *Parménide* introduit toutes les processions (les séries donc) sous forme d'oppositions binaires insécables, puisqu'elles ramassent en même temps tous les opposés. De là suivent toutes les oppositions sous la forme de binômes déterminés et contradistingués : *un-plusieurs*[101], *tout-partie*[102], *limité-illimité*[103], *en mouvement-en repos* (manence-procession)[104], *identique-différent*[105], et ainsi de suite. La contradistinction apparaît donc pour la première fois comme conséquence de l'altérité première et du nombre et devient ainsi la caractéristique de l'opposition des rangées constitutives de la réalité postintelligible.

Mais lorsque Damaskios déclare que *le connaissable est contradistingué de la connaissance*, en quoi cette contradistinction est-elle identique à la contradistinction symétrique de termes opposés, par exemple les binômes « limité » vs. « illimité », « mouvement » vs. « en repos », « manence » vs.

---

96 Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 96, 13–21 R. / II, 48,21–49,7 W.-C.
97 Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, IV 31, p. 93,3.
98 Damaskios, *In Parm.*, II, 88, 27–28 R. / II, 36, 5–6 W.-C.
99 Damaskios, *In Parm.*, II, 89,5 R. / II, 36, 13–14 W.-C.
100 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 147, 16–18 R. / II, 93, 16–19 W.-C. ; cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 71,28–72,3 R. / II, 8, 13–21 W.-C.
101 Cf. Platon, *Parm.*, 144 *e* 5–7.
102 Cf. Platon, *Parm.*, 145 *a*3.
103 Cf. Platon, *Parm.*, 145 *a*3. Concernant Damaskios, cf. G. v. Riel (2002), pp. 199–219.
104 Cf. Platon, *Parm.*, 145 *e* 7–8.
105 Cf. Platon, *Parm.*, 146 *a*9.

« procession », « identique » vs. « différent », etc., que rapportait le *Parménide* ? Que veut dire « le connaissable est contradistingué de la connaissance (ἀντιδιώρισται γὰρ τῇ γνώσει τὸ γνωστόν) »[106] ? De quelle nature est donc la contradistinction du connaissable vis-à-vis de la connaissance ? Que signifie donc plus précisément cette notion très technique d' ἀντιδιαίρεσις dans le cadre gnoséologique ?

1.2.b.i. *La double modalité de la contradistinction*

Il semble en fin de compte qu'il y a deux modalités de contradistinction chez Damaskios, lorsqu'il déclare que les choses contradistinguées sont εἴτε ὁμοταγῶν, εἴτε αἰτίων καὶ αἰτιατῶν[107]. L'une serait strictement binaire ou dyadique et c'est celle des réalités de même rang, servant d'assise aux deux séries constitutives du réel. Damaskios l'a en outre élargie à toutes sortes de couples d'opposition mutuelle.

L'autre, particulière à Damaskios, serait propre à la division ternaire et permettant d'expliquer le processus dynamique d'unification et de plurification au sein d'une triade.

Mais en premier lieu, il est bon de rappeler la définition aristotélicienne donnée dans les *Catégories* qui sert de base à la notion globale de contradistinction.

Rappel aristotélicien

Damaskios déclare que « toute contradistinction est une division (πᾶσα ἀντιδιαίρεσις μερισμός ἐστι) »[108]. Mais la contradistinction est différente d'une simple division. Pour en comprendre toute la nuance, il faut remonter à Aristote qui est le précurseur de l'usage technique du terme ἀντιδιαίρεσις.

L'ἀντιδιαίρεσις est une division d'un genre particulier, c'est une *division avec opposition, simultanée de nature, d'espèces d'un même genre*[109]. Il en

106 Damaskios, *De Princ.*, I, 145, 24–25 ; 176,7 R. / II, 91, 7–8 ; II, 140, 1–2 W.-C.

107 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 102, 25–27 R. / II, 27, 14–16 W.-C.

108 Damaskios, *De Princ.*, I, 104,12 R. / II, 29,20 W.-C.

109 On retrouve une définition semblable chez Diogène Laërce, VII, 61, qui distingue la contradistinction de la simple division : Διαίρεσις δέ ἐστι γένους ἡ εἰς τὸ προσεχῆ εἴδη τομή, οἷον Τῶν ζῴων τὰ μέν ἐστι λογικά, τὰ δ' ἄλογα (La division est la coupure des genres en espèces immédiates ; par exemple, parmi les vivants, les uns sont doués de raison et les autres dépourvus de raison). 'Αντιδιαίρεσις δέ ἐστι γένους εἰς εἶδος τομὴ κατὰ τοὐναντίον, ὡς ἂν κατ' ἀπόφασιν, οἷον Τῶν ὄντων τὰ μέν ἐστιν ἀγαθά, τὰ δ'οὐκ ἀγαθά (La contradistinction est la coupure des genres en une espèce selon la contrariété, comme si c'était selon la négation ; par exemple, parmi les étants, les uns sont bons et les autres ne sont pas bons). Simplicius donne la définition suivante de la contradistinction, *In Arist. Cat. Comm.*, VIII, 424,32–425,4 : « la contradistinction est une opposition de chose divisées (τῶν διαιρημάτων ἀντίθεσις) qui se produisent en vertu d'une même séparation (τομή), de telle façon que l'inanimé

donne un sens assez précis dans les *Catégories* : « par opposés l'un à l'autre dans la division, j'entends les termes qui sont opposés selon la même division (ἀντιδιῃρῆσθαι δὲ λέγεται ἀλλήλοις τὰ κατὰ τὴν αὐτὴν διαίρεσιν) »[110]. Ce qui signifie plus clairement que cette opposition dans la division l'est de termes ou d'espèces appartenant au *même genre* « ταῦτα γὰρ ἀλλήλοις ἀντιδιῄρηται ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους ὄντα », ce que traduit justement l'expression κατὰ τὴν αὐτὴν διαίρεσιν.

Il prend en exemple le genre animal. Celui-ci est divisé en espèces tels l'ailée, le pédestre et l'aquatique. Chacune de ces espèces est opposée simultanément l'une à l'autre, l'ailé au pédestre et à l'aquatique, le pédestre à l'ailé et à l'aquatique, et ainsi de suite. La contradistinction est alors le résultat d'une division d'un même genre en espèces et en différences[111], mais à laquelle il faut ajouter l'idée une division rangée sous la catégorie de la *simultanéité par nature* (ἅμα τῇ φύσει). En effet, « les espèces provenant de la division d'un même genre opposée l'une à l'autre sont toutes *simultanées* », terme que l'on pourrait également traduire ici par *corrélatives*, c'est-à-dire dont l'existence spécifique reste indépendante. Car la *simultanéité par nature* s'oppose à l'*antériorité selon l'ordre* (κατά τινα τάξιν πρότερον) ; c.-à-d. la troisième modalité d'antériorité[112]. Aristote donne un exemple d'*antériorité selon l'ordre* : celui de la grammaire. Ici, les lettres sont dites antérieures *selon l'ordre* aux syllabes, puisque sans la préséance des lettres, particules élémentaires d'un mot, aucune syllabe, comme totalité de particules, n'est possible. Autrement dit, sans l'existence antérieure des lettres, on ne peut former des syllabes. Par contre, les espèces d'un même genre (ici animal) sont au même rang, sans antériorité d'ordre : l'ailée ne dépend pas d'une existence antérieure de l'aquatique et l'aquatique ne dépend pas de l'existence antérieure de l'ailé.

---

est contradistingué de l'animé, étant donné qu'ils proviennent d'une même séparation, également le terrestre et l'aquatique sont contradistingués de ce qui est ailé. Et chacun d'eux est encore séparé en espèce et celles-ci seront encore simultanées par nature (ἅμα τῇ φύσει), puisque ce sont des réalités contradistinguées à partir d'un même genre ».

[110] Cf. Aristote, *Cat.*, 14 *b*33–15 *a*1. Cf. également dans les *Topiques*, 143 *b*35–144 *a*4 où Aristote emploie le même vocabulaire « ἀντιδιαιρεῖσθαι » à propos de la division du genre par une négation ou une affirmation où cette dernière à nécessairement une négation comme « terme opposé dans la division », ce que traduit justement l'ἀντιδιαίρεσις. Il donne un exemple : dans une chose définit « comme une longueur qui a une largeur », *ce qui a largeur* a pour terme opposé et coordonné c'est-à-dire simultanée par nature (cf. passage des *Cat.* précité et notre explication) dans la division *ce qui n'a pas largeur*.

[111] Cf. Aristote, *Cat.*, 1 *b* 18–19.

[112] Cf. Aristote, op. cit., 14 *a*35–14 *b*3.

Dans le *Commentaire aux catégories*[113], Simplicius montre également, d'après Aristote lui-même, que cette *simultanéité par nature* s'oppose également à l'*antériorité de non réciprocité de la consécution d'existence* (τὸ μὴ ἀντιστρέφον κατὰ τὴν τοῦ εἶναι ἀκολούθησιν), c.-à-d. la deuxième modalité d'antériorité[114]. Aristote donne l'exemple suivant : le *un* et le *deux*. Le nombre un est antérieur de cette manière au nombre deux, car si le *deux* est donné, il s'ensuit nécessairement que le *un* existe, alors que si le *un* est donné, il ne s'ensuit pas nécessairement que le *deux* existe. Autrement dit si le *un* n'existe pas, le *deux* n'existe pas non plus, et si le *deux* existe, existe nécessairement le *un*. Aristote ajoute que cette antériorité se trouve également à propos du genre et de l'espèce[115]. Si l'ailé existe, alors existe nécessairement le genre animal, tandis que si existe le genre animal l'ailé n'existe pas forcement. Il ne s'agit donc pas d'une contradistinction. Par contre, *entre* les espèces d'un même genre aucune n'est la cause de l'existence de l'autre : l'ailé n'est pas cause de l'existence de l'aquatique et inversement. Donc on peut parler de contradistinction.

En d'autres termes, la *contradistinction*, ou *opposition de simultanéité par nature*, est une *division de termes opposables sur un même rang, contradistingués dans une opposition d'espèces découlant d'un même genre*. Cette définition aristotélicienne sera reprise dans le néoplatonisme, notamment pour expliquer la dualité ontologique et cosmologique selon les doubles séries de l'un et de l'étant constitutives du réel.

La contradistinction dyadique

Le sens aristotélicien de la contradistinction a été absorbé au sein de la théologie néoplatonicienne, et mêlé aux inspirations métaphysiques et cosmologiques du *Philèbe*, du *Parménide* et du *Sophiste*, au point de revêtir une acceptation de plus en plus ontocosmologique. La contradistinction devient alors le monument constitutif du réel, en tant que manifestation de sa dualité.

Pour le néoplatonicien, la contradistinction est plus qu'une simple conception intellectuelle, elle est le fruit d'une « révélation » que corrobore ensuite l'intelligence du philosophe. Elle est en effet transmise par les dieux et gît au cœur des doctrines ésotériques des théologies pythagoriciennes et

113 Cf. Simplicius, *In Arist. Cat. Comm.*, VIII, 425, 5–11. Cf. également, *In Arist. Cat. Comm.*, VIII, 425,25–426,13, la « discussion » entre Simplicius et Jamblique à propos d'une simultanéité selon l'ordre (τινα ἅμα τοῖς κατὰ τάξιν), hypothèse critiquée par Simplicius.

114 Cf. Aristote, op. cit., 14 *a*29–14 *a*35.

115 Cf. Aristote, op. cit., 15 *a* 4–7.

orphiques *via* les notions de la Monade et de la Dyade, de l'Éther et du Chaos[116]; tout comme elle est une exigence de la raison qu'exposent les philosophies de Platon[117] et de Philolaos, pour ne citer qu'elles, et poursuivie ensuite par Jamblique, Syrianos et Proklos[118].

La contradistinction binaire ou dyadique sert de socle fondateur à l'opposition mutuelle des deux séries, un et étant, déployées sous forme d'oppositions binaires ou de binômes tels que le *Parménide*[119] les présente dans la deuxième hypothèse : *un-plusieurs*, *tout-partie*, *limité-illimité*, *en mouvement-en repos*, *identique-différent*, etc. On la retrouve également dans la conception de la dualité originelle et opposée du *Philèbe*[120], le couple Limitant et Illimité ; et aussi dans l'opposition mutuelle des genres de l'être du *Sophiste*[121], tels le Même et l'Autre. Et même si Platon n'emploie pas le terme exact d'ἀντιδιαίρεσις, l'idée d'une *contre-division* véhiculée par ces antithèses est tout de même bien présente.

Le concept de contradistinction est devenu un des termes techniques de la théologie proclienne permettant d'expliquer la constitution du Tout par la division des genres divins et la dérivation des oppositions mutuelles qui subsistent entre ces genres à partir de l'antithèse des deux Principes premiers, nommés selon leur source, « Limitant et Illimité » chez Platon, « Monade et Dyade » chez Pythagore ou encore « Chronos et Éther » chez les Orphiques ou « Père et Puissance » dans les Oracles[122]. Proklos en fait d'ailleurs l'expression type pour désigner « la *division dichotomique* (ἀντιδιαίρεσις), selon laquelle les classes divines aussi se sont distinguées l'une de l'autre (ἀπ' ἀλλήλων διεκρίθησαν) »[123]. Précisons que la *guerre* (πολέμος)

---

116 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 100,14 ss R. / II, 24,1 ss W.-C.

117 On suppose aussi que Platon connaissait ces doctrines, sur la transmission orale, cf. M.-D. Richard (1986).

118 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 101, 2–11 R. / II, 24, 13–24 W.-C. Concernant le fragment 44, B 1–2 DK, du traité *De la Nature* de Philolaos, on peut le rapprocher du texte de Syrianos sur ce même auteur à propos des deux principes supra-étanciels à l'origine des deux séries contraires dont les étants sont formés, cf. Syrianos, *In Mét.*, 165,31–166,5.

119 Cf. Platon, *Parm.*, 144 *e* ss.

120 Cf. Platon, *Phil.*, 23 *c* 9 ss.

121 Cf. Platon, *Soph.*, 256 *b* 8–9 ; 254 *d* 4 ss.

122 D'après Aristote, *Mét.*, A 5, 986 *a* 22–26, certains pythagoriciens concevaient le réel selon une dualité constitutive où deux rangées de principes s'opposaient terme à terme : a) *limitant*, impair, un, droit, mâle, immobile, rectiligne, lumineux, bon, carré et b) *illimité*, pair, multiple, gauche, femelle, mobile, courbe, obscur, mauvais, rond. Syrianos, *In Mét*, p. 165,31–166,12, dit que Philolaos confie à Dieu la subsistence du limitant et de l'illimité dont l'opposition réciproque est à l'origine des deux rangées constitutives de tous les étants. En outre, il rappelle que cette doctrine appartient déjà à Platon qui la mentionne dans le *Philèbe*, 16 *d* 7–10 et 23 *b* 9–10.

123 Proklos, *In Remp.*, I, p. 93, 6–8.

des dieux, rappelée par les mythes des Anciens, est justement le symbole de cette division dichotomique des séries divines, dont le terme particulier ἀντιδιαίρεσις en est analogiquement le vocabulaire philosophique[124]. La contradistinction est un mode de *raisonnement par contraire* (ἐναντίων ἐπιχειρεῖ)[125] qui explique la réalité théologique sous forme d'une *dichotomie symétrique*. Mais cette division n'entraîne pas la perte de la cohésion du réel et insiste judicieusement sur une corrélation intime des opposés entre eux, préservant ainsi l'unité et la coordination globales des éléments du Tout. La contradistinction, bien qu'étant une ἀντιθέσις, évite l'éparpillement dramatique et incontrôlé de la fragmentation infinie de la dissemblance d'une altérité privée de l'Un (c'est un rappel de la huitième hypothèse du *Parménide* de Platon).

Damaskios reprend exactement cette dichotomie « ἀντιδιαίρεσις ἡ ὁπωσοῦν ὁμοταγοῦς » pour rendre compte de la dualité intrinsèque de toute pluralité[126] sous forme de deux rangées (συστοιχίαι) de contraires ou de deux canaux (ὀχετοί)[127],qui sont à la base de toute constitution des étants. Les rangées, dont la dichotomie paradigmatique et primitive se divise en une rangée « *un* » et une rangée « *étant* » (ou pluralité), sont dérivées d'une symphyse[128] ou communauté de nature, synonyme de la τομή employé par Simplicius[129], et se détendent en *s'opposant en correspondance réciproque* (ἀντιδιῃρημένας συστοιχίας ἀλλήλαις)[130], c'est-à-dire se *contradistinguent symétriquement* sans être complètement séparées.

---

124 Proklos, *In Remp.*, I, p. 92, 28–30. Sur la « liste » des antithèses des classes divines, cf. *In Remp.*, I, p. 94,28 ss.

125 Cf. Proklos, *In Remp.*, I, 259,14.

126 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 89, 11–28 ; 93, 12–16 R. / II, 7,1–8,1 ; 13, 7–12 W.-C. Il critiquera la généralisation et l'extension dans le domaine de la métaphysique des premiers principes du raisonnement par contradistinction qui tente d'une manière obstinée d'expliquer la nature de la coordination des premiers principes entre eux. Il montrera qu'il est également incorrect de tenter d'expliquer l'union du tout Intelligible (l'Unifié) au moyen d'une contradistinction qui *là-haut* n'existe pas, puisque le nombre n'y est pas non plus. La notion de Tout hénadique exclut la contradistinction. C'est pour cette raison que la contradistinction manence-procession sera aporétique à propos de l'Un et qu'il faudra abandonner la conviction d'une procession et d'une manence de l'Un, cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 94, 9–22 R. / II, 15, 1–20 W.-C.

127 Cf., Damaskios, *De Princ.*, I, 105, 7–9 R. / II, 31, 1–3 W.-C.

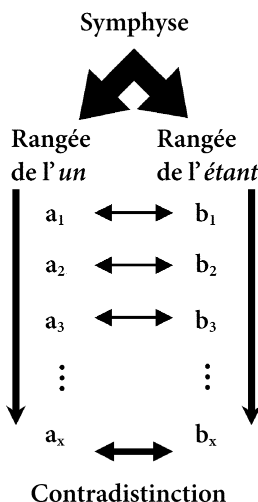
128 Damaskios use fréquemment de ce terme anatomique συμφύσις qui littéralement signifie la connexion naturelle ou la jointure de deux os. Il y aura un travail intéressant sur l'usage du vocabulaire médical du *Péri Archôn*. Nous avons auparavant remarqué que le verbe κενεμβατεῖν appartenait également à ce registre, terme de chirurgie qui signifie « plonger dans une partie creuse », en parlant d'une sonde.

129 Cf. Simplicius, *In Arist. Cat. Comm.*, VIII, 424,32–425,4.

130 Damaskios, *De Princ.*, I, 88,17 ss R. / II, 5,10 ss W.-C.

Damaskios parle ainsi de coexistence (σύνεσις)[131] en tant que les deux rangées proviennent d'une même symphyse, et d'opposition en tant que chacune a un caractère propre à *contraposer* à l'autre selon un même rang. À partir de cette symphyse, chacune des deux séries offre respectivement à tous leurs dérivés une communauté de nature au sens où ce qui dérive de la rangée de l'*un* possèdera le caractère de l'un et tout ce qui découlera de celle de l'*étant* ou de la pluralité aura en commun une trace de la pluralité et de l'étant. Et ensuite, toutes les réalités inférieures appartenant à la série de l'un ou à la série de l'étant ou pluralité pourront reproduire à leur tour et selon leur propre rang la contradistinction originelle de l'un et de la pluralité[132] et opposer symétriquement leurs propres caractéristiques. Le schéma ci-dessous présente justement la structure contradistinctive du réel postintelligible et résume la position de Proklos et de Damaskios concernant cette dichotomie réciproque ou d'une opposition de terme à terme ou même rang (ὁμοταγῶν) que l'on pourrait nommer *contradistinction horizontale* (κατὰ πλάτος).

Schéma n° 5 : La contradistinction horizontale



[131] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 109,4 R. / II, 36,21 W.-C.

[132] L'idée d'une primauté de la contradistinction de l'un et des plusieurs vient également de Jamblique qui donne à cette opposition une antériorité fondatrice sur l'opposition de la monade et de la dyade. C'est pourquoi Damaskios, à l'instar de Jamblique, la nomme ἡ ὅλη ἀντίθεσις, cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 104,24–105,6 R. / II, 30, 14–24 W.-C.

Damaskios fera de ce type de contradistinction *horizontale* et *dyadique* le modèle universel de tous les binômes d'opposés notionnels déterminés (un et pluralité, mouvement et repos, simple et universel, etc.) et de tous les binômes affirmatif-négatif « a et *non*-a », et qui forment le cadre rationnel dans lequel nous pensons et exprimons le monde qui nous entoure. Cette contradistinction dichotomique devient la marque de la participation de l'intellect à la dualité primordiale et fondatrice de tous les étants. Notre intellection pense les réalités selon des notions déterminées, καὶ ταῦτα γὰρ ἀντιδιώρισται πρὸς ἄλληλα[133].

La contradistinction ternaire

Dans le cadre du néoplatonisme, et surtout sous la houlette de Proklos, nous sommes sensiblement habitués à comprendre l'ἀντιδιαίρεσις principalement, et bien souvent uniquement, selon cette dichotomie de *deux* termes en parfaite symétrie (égalité de rang) dont nous venons juste de parler.

Or Damaskios tente également de rendre compte de la structure triadique à partir de la contradistinction. Car, si la dyade est par essence contradistinctive, à plus forte raison la triade. Et il est cohérent avec lui-même lorsqu'il déclare que « c'est en effet une *sorte* de contradistinction que celle *aussi* de l'un antérieur aux deux principes par rapport à la dyade des canaux (Ἀντιδιαίρεσις γάρ ἐστι καὶ αὕτη τις ἡ τοῦ ἑ νὸς πρὸ ἀμφοῖν πρὸς τὴν δυάδα τῶν ὀχετῶν) »[134], c'est-à-dire aux deux rangées un *et* étant ou pluralité. Nous sommes effectivement en présence d'une structure ternaire, dont a la division entre les trois termes, l'« *un antérieur et principe unique* », l'« *un comme limitant* » et l'« *étant comme illimité* », doit se penser dans une logique de la contradistinction. Il faut donc tenter de penser une contradistinction à trois

---

[133] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 109, 9–10 R. / II, 37,5 W.-C. Ajoutons que la contradistinction binaire de la manence et de la procession entre dans cette schématique. La manence, parce qu'elle est propre à ce qui est monadique et un, et la procession, qui est propre à ce qui est dyadique et pluriel, se contradistinguent dans une opposition réciproque et simultanée, opposition calquée sur celle fondamentale de l'union et de la distinction ou encore de l'unité identique à soi et de l'unité devenue autre. Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 93,12 ss R. / II, 13,7 ss W.-C.

Or comment est-il possible d'attribuer une telle dichotomie aux principes premiers simples ? La logique de la contradistinction, bien que révélatrice d'une réalité pourtant une et existante (étant de l'être), et du fonctionnement de notre pensée déterminante dans sa prise du réel, reproduisant sans cesse cette dualité, parce que participante à l'altérité fondatrice comme à l'unité originelle, sera sévèrement critiquée par Damaskios, parce qu'elle n'est plus valable dans le domaine supra-ontologique des principes premiers. La persévérance dans cette logique pour tenter d'expliquer les principes originels est source de l'apparition des apories et cause de leur « indépassement ».

[134] Damaskios, *De Princ.*, I, 105, 9–10 R. / II, 31, 3–5 W.-C.

termes simultanés. Mais peut-on appliquer la contradistinction à une structure à ternaire ? Comment la triade s'est-elle contradistinguée par rapport à elle-même[135] ?

Cela semble très délicat à faire et peu convaincant. Damaskios est d'ailleurs conscient de la difficulté : « de quel point de vue l'étance s'oppose-t-elle à l'intellect, pour que nous puissions ranger la vie au milieu »[136] ? Si pour expliquer la division de la triade, on y applique une contradistinction purement binaire, opposition bilatérale de même rang, on prend le risque d'éclater la division et l'unité triadique. Si en effet on considère que la vie est mouvement, alors le repos (contradistinction du mouvement) est-il le propre de l'étance *ou* l'intellect ? Le repos est forcément lié à l'un des deux, étance *ou* intellect, l'un excluant l'autre, et dès lors l'opposition entre l'étance et l'intellect, c'est-à-dire entre le premier et le troisième terme est impossible. Seule l'opposition entre la vie et l'étance ou la vie et l'intellect est concevable[137]. La sérieuse difficulté est donc d'admettre une contradistinction entre deux extrêmes et un moyen terme, qui est lui-même une relation ou une puissance. « Πρῶτον μὲν οὖν, ὅπερ ἔφην, περὶ αὐτῆς ἀπορητέον τῆς τριαδικῆς ἀντιδιαιρέσεως »[138] ?

Mais la question d'une contradistinction triadique est nécessaire pour comprendre ce que Damaskios sous-entend par la question suivante : « pourquoi donc l'intellect qui est capable de connaître se contradistingue-t-il de l'étant, comme connaissable »[139] ? Car ici l'étant et l'intellect ne sont pas symétriquement parlant au même rang ; l'étant est *antérieur* à l'intellect. En effet, toute triade comporte un ordre, et fonctionne selon une dynamique hiérarchisée : deux termes extrêmes dont l'un est antérieur à l'autre et un moyen terme, la relation, qui unit les deux termes. Néanmoins, Damaskios veut expliquer la division de la triade au moyen de la notion de la contradistinction. Ce qui fait qu'une deuxième difficulté surgit : la contradistinction n'est pas applicable à une *antériorité selon l'ordre* selon Aristote. Donc, comment envisager une contradistinction entre des réalités hiérarchisées, dont l'une est *antérieure* à l'autre ?

Damaskios énonce-t-il ici un autre mode de contradistinction qui n'oppose plus seulement des réalités de même rang, mais de rangs différents ? Si oui, une telle contradistinction devra alors se concevoir selon

---

[135] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 195, 3–4 R. / II, 172, 11–12 W.-C.
[136] Damaskios, *De Princ.*, I, 176, 11–12 R. / II, 140, 7–8 W.-C.
[137] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 176, 12–14 R. / II, 140, 8–11 W.-C.
[138] Damaskios, *De Princ.*, I, 176, 15–16 R. / II, 140, 12–13 W.-C.
[139] Damaskios, *De Princ.*, I, 176, 10–11 R. / II, 140, 6–7 W.-C.

une perspective *verticale* (κατὰ βάθος)[140]. Or c'est ce que semblerait avouer l'expression utilisée par Damaskios à propos de la contradistinction : *selon la cause et l'effet*, αἰτίων καὶ αἰτιατῶν[141].

Or ce dernier type de contradistinction n'est pas sans contredire la définition aristotélicienne qui rend impossible une contradistinction entre un genre et ses espèces ou une cause et ses effets, puisque dans ce cas il s'agit d'une antériorité de non-réciprocité de consécution d'existence et non d'une contradistinction. La tentative de Damaskios à expliquer la triade par la contradistinction semblerait montrer une évolution dans la définition de ce terme. Ce type nouveau d'une contradistinction selon la cause et l'effet pourrait-il avoir été inspiré par Jamblique si on considère ce que rapporte Simplicius dans un obscur passage de son *Commentaire aux catégories* à propos justement de la contradistinction ?

Il rapporte en effet que Jamblique aurait envisagé une autre modalité de la simultanéité propre à la contradistinction, autre que la simultanéité par nature : celle d'une simultanéité selon l'ordre « ᾗ δύναται τὰ ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους ἀντιδιῃρημένα κοινότερον ἅμα καὶ τῇ φύσει καὶ τῇ τάξει εἰρηκέναι »[142] et où Simplicius critique justement l'infidélité de Jamblique vis-à-vis de la définition aristotélicienne. Toujours selon Simplicius, Jamblique considèrerait que des réalités issues d'un même genre pourraient s'opposer simultanément soit par nature et soit selon un ordre. Pour ce dernier cas, il donne l'exemple des réalités d'égale valeur et de dignité.

Damaskios aurait-il alors détourné et exploité cette idée de la simultanéité κατὰ τάξιν émise par son compatriote ? Cela est malheureusement difficile à prouver. Damaskios aurait-il détourné le sens de la deuxième modalité de l'antériorité chez Aristote, i.e. la non réciprocation de la consécution d'existence, comme dans le cas du genre sur l'espèce, (Aristote, *Cat.*, 14 *a*29–14 *a*35) et dont une discussion et deux exemples pertinents sont livrés par Simplicius[143], pour en faire une contradistinction qui pourrait correspondre à une ἅμα κατὰ τάξιν et synonyme de l'αἰτίων καὶ αἰτιατῶν, où le genre serait contradistingué de l'espèce, comme une cause à un effet ?

140 Nous tirons cette expression de la remarque que fait Damaskios, *De Princ.*, I, 237, 17–19 R. / III, 31, 1–5 W.-C. : « peut-être la division de chaque producteur, ainsi que celle des produits, est-elle de deux sortes : l'une, selon la dimension verticale (κατὰ βάθος), est celle de la série tout entière qui s'écoule par abaissement, l'autre, selon la dimension horizontale (κατὰ πλάτος), est celle des formes et des parties anhoméomères qui sont développées dans le producteur ».

141 Damaskios, *De Princ.*, I, 102, 25–27 R. / II, 27, 14–16 W.-C.

142 Simplicius, *In Arist. Cat. Comm.*, VIII, 425, 26–28.

143 Cf. Simplicius, *In Arist. Cat. Comm.*, VIII, 425, 11–24.

Toujours est-il que Damaskios, expliquant la division triadique au moyen de la contradistinction classique et binaire (κατὰ πλάτος) y ajoute la perspective d'une contradistinction hiérarchisée (κατὰ βάθος) et totalement inédite.

L'explication κατὰ πλάτος

Avec la triade se pose le problème d'une division horizontale et simultanée de trois réalités entre elles, au lieu de deux. C'est la question que pose justement Damaskios : « En quoi donc consiste cette célèbre contradistinction des trois modes, manence, procession et conversion »[144] ? Elle se base analogiquement sur l'exemple classique de la division aristotélicienne du genre unique en trois espèces : ailé, aquatique et pédestre. Donc concernant la triade, Damaskios explique que l'on peut penser facilement sa contradistinction selon une contradistinction classique et aristotélicienne en supposant la conception d'une symphyse ou d'une réalité unique d'où peut découler la contradistinction des sous-réalités.

Et il donne deux possibilités de contradistinction : soit selon la *relation* à un autre (i) et soit selon l'*activité* propre (ii).

Dans le premier cas (i), trois modes s'opposent entre eux selon les trois *relations* par rapport à l'un antérieur qui tient lieu de point symphysaire (κατὰ τὰς τρεῖς πρὸς ἐκεῖνο σχέσεις) : le *en* lui (ἐν ᾧ), le *à partir* de lui (ἀφ'οὗ) et le *vers* lui (πρὸς ὅ)[145].

Dans le second cas (ii), les trois modes s'opposent entre eux au sens où une même chose possède trois activités : ou bien (ἢ)[146] elle est en repos (ἡσυχίαν ἄγει), ou bien (ἢ) elle varie selon un certain changement (μεταβάλλεταί τινα μεταβολήν), ou bien (ἢ) elle aspire à revenir au repos (ὀρέγεται πάλιν τῆς ἡσυχίας)[147].

L'explication κατὰ βάθος

L'expression de contradistinction αἰτίων καὶ αἰτιατῶν traduit une opposition de termes de rangs différents dont la hiérarchisation propre à toute causalité implique la notion d'antériorité. Toutefois ce type de contra-distinction αἰτίων καὶ αἰτιατῶν est le fruit d'un remaniement et d'un élargissement assez osés de la définition purement aristotélicienne de contradistinction, parce qu'elle prend appui sur l'idée damaskienne que tout ce qui se différencie à

144 Damaskios, *De Princ.*, I, 168, 18–19 ; 195, 25–26 R. / II, 127, 1–2 ; 173, 16–17 W.-C.

145 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 168, 19–21 R. / II, 127, 2–5 W.-C.

146 Le ἢ marque dans cette phrase la contradistinction ternaire.

147 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 195, 26–31 R. / II, 173, 17–24 W.-C.

un niveau inférieur se résorbe au niveau supérieur. L'opposition corrélative des termes d'une triade est pensée selon la notion particulière d'ἀνέλισις.

En réalité, pour que la contradistinction αἰτίων καὶ αἰτιατῶν soit viable elle doit répondre à deux critères précis : d'une part, être l'émergence d'une division et d'une opposition et, d'autre part, garantir une corrélation des opposables. Or la causalité selon Damaskios semble posséder trois particularités fondamentales qui pourraient rendre une contradistinction entre causes et effets pertinente et légitime : l'*altérité*, la *relation* et l'*anticipation des effets dans la cause*. Le premier aspect, l'altérité, prouve que la distinction est essentielle à la causalité et les deux autres que toute causalité entraîne la reconnaissance d'une relation entre la cause et son effet, et ce de deux manières : selon une dépendance et selon une concrétion. Examinons ces différents aspects.

L'altérité

« Toute contradistinction est une division », affirme Damaskios[148]. Or force est de constater que la distinction du causant et du causé est essentielle à l'action causale. Comme le dit M.-C. Galpérine, « c'est au niveau de la distinction déjà accomplie que se pose la question du lien causal »[149]. La génération présuppose donc l'altérité plus qu'elle ne la constitue. La division de la causalité n'est en outre que la reprise sur le niveau déjà accompli de la question de l'Un et des *autres*, de la distinction qu'il y a entre l'unique principe de toutes choses et toutes les choses issues de lui. De là, la causalité lie les notions de distinction et d'antériorité en elles, ce que notre pensée traduit automatiquement selon une opposition « cause-effet ». En ce sens, il y a bien une division légitime entre la notion de causant et celle de causé, c'est-à-dire entre celles des réalités de rang supérieur et celles de rang inférieur, comme il existe cette même opposition légitime entre l'Un et les *autres*. C'est le premier point.

La relation

Si toute contradistinction est une opposition ou une division, l'inverse n'est pas vrai, car elle implique la nécessité d'une coexistence des opposés. La causalité possède-t-elle cette exigence ? Oui, car nous la rencontrons dans la *relation de coordination* impliquée dans toute « causalité ». En effet, pour

---

148 Damaskios, *De Princ.*, I, 104,12 R. / II, 29,20 W.-C.

149 Cf. M.-C. Galpérine (1987), p. 68, où elle précise que c'est au niveau des choses en train de se distinguer qu'on parlera de procession et au niveau de celles engluées dans la différenciation accomplie qu'on parlera de causalité.

notre philosophe, tout principe est dépendant de ses effets, car ce qui est affranchi de toute relation (ἄσχετον πρὸς πάντα) ce qui n'est pas coordonné avec le tout (ἀσύντακτον πρὸς πάντα) n'est absolument pas pensable comme principe[150]. Comment un principe *de quelque chose* est-il encore principe, s'il est absolument sans relation avec le principié ? L'antériorité absolue ou l'autarcie radicale du principe, qui est pourtant la manifestation la plus idoine de sa transcendance, est d'un autre côté incorrecte. Le principe en tant que puissance productive est pensé dans une relation de causalité qui le pose systématiquement dans un rapport nécessaire avec ses effets. L'antériorité qu'il possède alors n'est que de l'ordre d'une *préséance* et d'une *transcendance* comprise selon l'indifférenciation maximale et non selon la séparation radicale. L'indifférencié précède toujours le différencié au sens où il le contient d'une manière tellement concentrée que toute pluralité s'est en lui résorbée.

Donc, s'il est juste de déclarer que s'il y a un principe, il y a nécessairement des effets, il est tout aussi juste de dire que s'il a y des effets, il y a un principe. Autrement dit, l'existence d'un principe dépend de ses effets, car un principe sans effet n'a pas de sens pour Damaskios, la stérilité de celui-ci annulerait automatiquement son existence en tant que principe. L'essence de la causalité est dans la *relation* elle-même qui est puissance de déploiement[151]. Malgré une antériorité conceptuelle entre une cause et un effet, il y a néanmoins cette *corrélation* (*co*-relation) nécessaire entre la cause et l'effet, ce que traduit la notion de *co*-ordination. Ce deuxième point permet donc de maintenir l'exigence d'une coexistence entre les termes distincts et hiérarchisés de cause et de causé, pourtant opposés, coexistence conçue toutefois *selon l'ordre* ou selon une antériorité relatée.

L'anticipation des effets dans la cause

Le dernier point renforce la notion de corrélation de toute causalité sur le plan de sa manifestation elle-même en tant que *concrétion qui se déploie*. La causalité possède un double caractère : la chose engendrée est *autre* (manifestation de l'altérité) et le passage de la cause à l'effet est *continu* (manifestation de la corrélation). Penser la causalité, c'est surprendre la génération de différences au sein d'une totalité où tout conspire. Mais pour penser

[150] Rappelons que c'est l'enjeu de la première aporie : penser distinctement le tout et son principe est impossible, car nous avons alors un tout qui n'est plus tout et un principe qui n'est plus principe. Cf. également Damaskios, *De Princ.*, I, 4, 6–10 ; 9, 14–15 R. / I, 4, 13–18 ; 11,21–12,1 W.-C.

[151] Cf. M.-C. Galpérine (1987), p. 29.

ainsi la causalité, il faut faire appel à la notion d'anticipation, i.e. *prolepsis*. C'est le mode de la *pré*subsistence, de ce qui n'est pas encore engendré dans l'engendrant. C'est concevoir que ce qui n'est pas encore *est déjà là*. Car la causalité s'exprime non pas comme une création au sens où l'engendrant n'est pas ce qu'il donne, où le donateur est au-delà de ses dons, mais selon un processus continu et mathématique au sens où toutes choses *découlent* et *s'enfuient* d'une singularité à la manière des nombres qui se déroulent de la monade. La causalité damaskienne se pense selon une logique de l'enveloppement et du développement, de la contraction et de la décontraction, de l'enroulement et du déroulement, bref selon une ἀνέλισις[152].

Or cette conception d'une réalité antérieure qui contient d'une manière simplifiée et ramassée déjà toute la pluralité à venir permet de comprendre la cause comme une sorte de symphyse d'où la totalité engendrée découle. Donc, lorsque nous pensons les réalités selon la causalité, nous les envisageons dans une altérité qui les sépare, ce que sont justement les deux notions de cause et d'effet, mais aussi comme repliées ensemble dans une corrélation qui les unit au sens où les engendrés sont résorbés dans leur cause, coïncident avec leur origine et sont concomitants les uns vis-à-vis des autres.

En conclusion, nous dirons que la complémentarité des deux points de vue (κατὰ πλάτος et κατὰ βάθος) nous permet de concevoir la contradistinction interne de toute triade selon la double perspective suivante : selon la distinction des trois aspects de toute production : *manence–procession–conversion*, et selon la différenciation hiérarchique et progressive de l'étant, de la vie et de l'intellect comprise comme *anélesis*. Dans ce dernier cas, il ne s'agit plus d'une contradistinction selon un même rang, mais selon une dynamique ternaire verticale où tout ce qui se différencie à un rang inférieur est concentré à un rang supérieur.

Or Damaskios veut montrer avec l'extension de la notion de contradistinction que notre intellect pense la relation des principes et de leurs dérivés et sa relation avec le principe antérieur selon la modalité de la contradistinction. La contradistinction n'est en fait que le produit d'une pensée soumise à la division et à la détermination. Or le principe ne peut-être conçu dans une relation qui violerait son indétermination. En fait, le principe échappe à toute contradistinction comme il échappe à toute division et donc à la connaissance.

---

152 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 240, 13–17 R. / III, 35,19–36,1 W.-C.

1.2.b.ii. *La connaissance est par nature « antidiairétique »*

Damaskios déclare que « connaître (γινώσκει) est propre à la distinction (τοῦτο τῆς διακρίσεως ἴδιον) », comme le fait d'être connu (γινώσκεται), (καὶ τοῦτο γὰρ διακρίσεως). Parce que, explique-t-il, « *il connait* est opposé à *il est connu* (ἀντικείμενον τὸ γιγνώσκειν τῷ γιγνώσκεται) »[153]. Et ces deux concepts s'opposent et divisent notre pensée.

Damaskios rejoint ici une thèse de Platon[154], *via* la réminiscence d'un passage de Plotin, où il déclare que l'intellect admet toujours en lui une identité et une altérité, c'est-à-dire une distinction ou une dualité, s'il doit penser ou connaître. Cette dualité est à plus forte raison présente dans l'intelligence humaine, puisque notre âme n'est pas uniquement une, mais « une et plusieurs », mélange à la fois d'indivisible et de divisible[155]. En son essence gît la division.

Cette division est possible, parce que nous sommes issus, en tant qu'étant, de l'altérité qui a engendré la dualité des mondes postintelligibles et que nous sommes solidaires, en tant qu'être pensant (pensée discursive), de l'intellect qui assume pleinement cette division. Notre dualité d'origine est donc née de cette altérité première. Et notre intellection prend évidemment part à cette déchirure primordiale. En un mot, la connaissance est soumise à la distinction, elle est même dans une πλείστῃ διακρίσει. Mais de quelle nature est donc cette distinction ?

Que signifie la déclaration de Damaskios : « le connaissable est contradistingué de la connaissance (ἀντιδιώρισται γὰρ τῇ γνώσει τὸ γνωστόν) »[156] ? Que signifie cette également la contradistinction de la connaissance et de l'inconnaissance ? Que signifie cette notion très technique d' ἀντιδιαίρεσις appliquée précisément à la connaissance ?

La connaissance sera comprise désormais et définitivement comme une réalité antidiairétique reposant sur l'idée que « le distingué se distingue d'un distingué (διακρινομένου τό γε διακρινόμενον διακρίνεται) »[157] selon une réciprocité (πρὸς ἄλληλα). L'opposition des binômes « connaissance » vs. « inconnaissance » et « connaissable » vs. « inconnaissable » entre dans la catégorie d'une contradistinction de type binaire. Damaskios montre que *le connaissable et l'inconnaissable sont coexistants, dans le sens où ils appartiennent l'un et l'autre à la totalité des étants*. Autrement dit, s'il existe le

---

[153] Damaskios, *De Princ.*, I, 53, 16–18 R. / I, 80, 16–18 W.-C.
[154] Cf. Platon, *Soph.*, 254–255 et Plotin, *Enn.*, VI 7 [38], 4–9.
[155] Cf. Platon, *Tim.*, 35 *a*.
[156] Damaskios, *De Princ.*, I, 145, 24–25 ; 176,7 R. / II, 91, 7–8 ; II, 140, 1–2 W.-C.
[157] Damaskios, *De Princ.*, I, 77,1 R. / I, 115,24 W.-C.

connaissable, existe nécessairement l'inconnaissable. Si l'un des membres se trouve dans une relation de distinction, réciproquement le second membre se trouve également pris au sein de cette même distinction. Si A est distingué de B, B est nécessairement distingué de A. Toute notion cognitive ne prend corps que dans cette *relation interdépendante*, ou exprimé autrement, toute notion n'est jamais pleinement autarcique, mais se rappelle toujours à la dépendance d'une autre.

Pour prouver cette réciprocité d'opposition, Damaskios appuie sa démonstration sur la particularité des notions comme le grand et le petit[158] que partage une même réalité. Une chose peut-être à la fois grande et petite selon des points de vue différents (πρὸς ἄλλο καὶ ἄλλο). Les deux termes « petit » et « grand » forment un couple de notions opposées, comme le « même » et l'« autre », dont l'un implique nécessairement l'autre. Pareillement, le couple « connaissable-inconnaissable » se définit en tant qu'opposition de deux caractéristiques inséparables et coexistantes auxquelles participent les étants : « de même que le connaissable présubsiste, de même il faut que présubsiste aussi l'inconnaissable ». Là où il y a le connaissable existe aussi l'inconnaissable.

Notons néanmoins que l'exemple des grandeurs est maladroit, s'il s'agit de prouver en toute rigueur la contradistinction du « connaissable » et de l'« inconnaissable » par analogie avec le « être petit » et le « être grand », car ces derniers sont des attributs relatifs. Ils peuvent faire croire qu'il n'y a en réalité aucune opposition ni aucune contradistinction. Dans l'exemple aristotélicien, l'ailé, l'aquatique et le pédestre issus du genre animal ne sont pas des relatifs, mais des propriétés. La relativité des termes de grandeur permet effectivement à une même réalité d'être à la fois petite et grande, à la fois A et non-A, tandis que dans l'exemple aristotélicien, le genre animal peut bien engendrer trois espèces différentes, simultanées par nature, mais un animal ailé ne sera pas un animal aquatique ! Chaque terme est conçu selon une absoluité exclusive et non *relativement à* autre chose. Il est juste de dire qu'une réalité peut être grande comparée à une réalité de taille inférieure et être en même temps petite, si elle est aussi mesurée avec une chose plus grande qu'elle. De même, l'inconnaissable est dans les étants, tout comme l'inconnaissable, et ce de façon relative. Une réalité peut être connaissable pour une faculté et inconnaissable pour une autre faculté. Damaskios donne l'exemple de l'intelligible qui est inconnaissable à la sensation, mais connaissable à l'intellect. Or pour y déceler plus clairement la

---

[158] Cf. Platon, *Parm.*, 150 *e*7–151 *a*2.

contradistinction entre deux notions opposées – et il y en a bien une entre les termes « connaissable » et « inconnaissable » – il faut les percevoir dans leur valeur absolue : « connaissance » et « inconnaissance », « petitesse » et « grandeur », etc. On s'aperçoit alors que ces termes sont effectivement contradistingués. Toutefois, l'exemple de Damaskios cherche surtout à montrer (parce qu'il veut en arriver à l'hyperincognoscibilité de l'Ineffable) qu'il existe dans tous les cas une coexistence inévitable des notions opposées et cet exemple à partir des notions relatives lui suffit pour nous faire sentir qu'un opposé peut entraîner l'existence de l'autre.

Damaskios conçoit également que *le connaissable et l'inconnaissable sont toujours dans une opposition non privative*[159]. Considérer que l'intelligible est inconnaissable à la sensation, mais connaissable à l'intellect, ne signifie pas que l'inconnaissable (ici l'intelligible) est *privation de ce qui inférieur* (στέρησις τοῦ χείρονος). C'est-à-dire que l'inconnaissance de l'intelligible n'est pas un défaut de sensation dans l'intelligible. L'inconnaissance n'est pas une privation de la connaissance au cœur de l'inconnaissable. Est-ce alors une privation selon la supériorité (στέρησιν κατὰ τὸ κρεῖττον) en tant que l'inconnaissable est une *non*-connaissance en soi ? Nous serions dans ce cas en présence d'un véritable inconnaissable en tant que réalité autarcique et absolue, dotée d'une transcendance à l'égard de tout (τὸ ὡς ἀληθῶς ἄγνωστον κατὰ τὴν πάντων ὑπεροχήν)[160]. Mais un tel non connaissable en soi serait du coup au-delà même du fait d'être inconnaissable, et cela nous amènerait au renversement d'un tel discours.

Donc, en un mot, les notions fondamentales de connaissance et d'inconnaissance sont contradistinguées dans une *relation* d'opposition réciproque. Et tous les couples gnoséologiques opposés qui en découlent seront conçus selon cette même logique d'une contradistinction binaire et symétrique[161].

Que signifie donc par ailleurs que « le connaissable est contradistingué de la connaissance » ou que « le connaissant est contradistingué du connaissable » ? Nous devinons immédiatement que cette contradistinction se différencie de la précédente. Cette division implique une antériorité exprimée dans la nécessité d'un écart entre le sujet connaissant et l'objet connaissable. Autre est le connaissant et autre est le connaissable, et c'est « dans une

[159] Damaskios, *De Princ.*, I, 13, 10–15 R. / I, 17,18–18,2 W.-C.
[160] Damaskios, *De Princ.*, I, 13,15 R. / I, 18, 1–2 W.-C.
[161] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 56, 6–7 R. / I, 84, 15–16 W.-C. : τὸ μὲν δὴ ἀντιδιῃρημένον τῷ γνωστῷ ἄγνωστον.

très grande distinction que sont ces derniers l'un par rapport à l'autre »[162]. Mais d'autre part, la connaissance est comme nous le savons une relation corrigeant, du moins cela est-il son désir, cette distance essentielle, néanmoins funeste. Nous retrouvons ici la contra-distinction à trois termes et selon l'ordre : une division entre un connaissant et un connaissable (ὡς ἕτερον ἑτέρῳ συναφθήσεται, ὡς γνωστῷ γνωστικόν)[163], mais qu'une relation connecte. La connaissance (γνῶσις) est la puissance médiane de la triade cognitive : connaissant (γνῶσις) connaissable. Donc le connaissant se distingue du connaissable comme il se distingue de la connaissance comme relation en soi et membre à part entière de la triade.

Damaskios développe ainsi une conception du rapport « sujet-objet » et du rapport des notions gnoséologiques sous la forme d'une triade « connaissable-connaissance-connaissant » selon une logique de la contradistinction, qui n'est en fait que la manifestation sur le plan noétique de l'altérité fondatrice. Toutefois, si tout acte cognitif ne se comprend que comme un processus qui doit mettre en rapport deux réalités distinctes qui se trouvent « face à face », comment un tel acte fondé sur une dualité de fait pourra-t-il espérer appréhender ce qui est non dual et qui repousse toute opposition et toute distinction ?

Pour l'homme, la conscience de cette contradistinction est un aspect essentiel de la conscience de l'objet et de ce fait de la conscience qu'il connaît cet objet. Or cette logique va être sérieusement critiquée par Damaskios, parce qu'il montrera qu'elle n'est pas acceptable en ce qui concerne les réalités métaphysiques suprarationnelles. Comment est-il possible d'attribuer une telle dichotomie aux principes premiers par nature simples ? Et comment est-il possible de les appréhender sans les impliquer dans ce cadre de contradistinction qui va les dénaturer ? Si, comme on vient de le voir, on ne peut parler de connaissance en dehors d'une logique de contradistinction, alors il y a de forts risques que les principes premiers se heurtent par nature à tout processus de connaissance, et échappent à toute relation de connaissance. Quelle sera donc l'amplitude du conflit surgissant entre une pensée humaine soumise à la dualité, pensant selon une trialité et la contradistinction et la simplicité de son objet de connaissable ?

---

162 Damaskios, *De Princ.*, I, 50, 10–11 R. / I, 75, 12–13 W.-C.
163 Damaskios, *De Princ.*, I, 14, 23–24 R. / I, 20, 1–2 W.-C.

2. La dualité de la connaissance et la non-dualité des principes

Ce qui distingue le philosophe des autres hommes est le désir violent des réalités primordiales. Bien que l'objet propre de l'intellect soit l'étant, il veut gravir les « sommets escarpés » où règnent les principes premiers au-delà de toute ontologie. Il désire rejoindre la pure simplicité, la cause première de toutes choses. Et il confie cette mission à la connaissance.

Or si tels sont les désirs et les espoirs, les devoirs mêmes de l'homme épris de sagesse d'emprunter le navire de la connaissance pour aborder au port heureux de la saisie des premiers principes, ces vœux sont-ils réellement réalisables ? Peut-il faire coïncider son intellection opaque, complexe, déterminée et multiple, en proie à la division titanesque, avec la nature supérieure des principes ?

Malheureusement, la nature de notre pensée et celle des principes sont absolument distinctes, incompatibles et inconciliables. Si toute gnoséologie se fonde sur l'axiome que *le semblable va au semblable*, comment notre connaissance différenciée et divisée peut-elle rejoindre ce qui est un, simple et indifférencié ? Et les principes sont de cet ordre. Si l'Unifié est indéterminé, est-il alors possible à la connaissance de le circonscrire et d'en offrir une conception correcte ? Si l'Un est absolument simple, indivisible, sans altérité, comment la connaissance qui est soumise à l'altérité peut-elle l'atteindre ? Si l'Ineffable est au-delà du Tout et n'est plus que le *rien* ou le *même pas un*, aucune conception ne peut lui être appliquée, pas même celle de son inconcevabilité ni de son incognoscibilité.

La nature de notre intellection entre même en conflit avec la nature de l'objet qu'elle prétend saisir. Cette inadéquation et cette inadaptation de l'intelligence humaine envers la nature des principes sont une des causes les plus profondes des dilemmes gnoséologiques du *Péri Archôn*. Or pour bien mesurer le poids de ce conflit entre la pensée humaine et son objet, le principe, il faut préalablement comprendre les nuances que Damaskios apporte à l'hénologie de ces prédécesseurs. Il est alors indispensable de saisir ce que Damaskios entend par simplicité des principes premiers et comment il différencie les hénades entre elles et d'avec l'Ineffable.

La compréhension de la *non-dualité* des principes premiers nous permettra de comprendre où se situe le conflit entre la pensée et les principes. Ce discours sur la simplicité des principes que nous avons appelé haplologie[164]

[164] Il serait erroné de parler de monadologie pour désigner le discours sur l'Un, car il n'est pas une monade, mais antérieur à celle-ci : « l'Un est encore plus simple que la monade »,

va nous livrer la clef de l'aporétique de la connaissance des premiers principes. Et c'est seulement à partir de là que nous pourrons examiner la nature même de ce conflit.

2.1. *L'haplologie damaskienne*

Pour Damaskios *ce qui est un est simple*. Mais que signifie *être simple*? Il répondra que le simple est ce qui veut être non-plusieurs (ἄπολυ γὰρ εἶναι βούλεται τὸ ἁπλοῦν κατὰ τὸ στερητικὸν τῶν πολλῶν)[165]. Et donc ce qui est plusieurs n'est pas simple (εἰ δὲ πολλά, οὐχ ἁπλοῦν)[166]. En fait, le non-un est soit plusieurs soit rien (καὶ εἰ οὐχ ἕν, ἢ πολλὰ ἢ οὐδέν)[167]. L'Un, n'étant pas non-un, n'est donc ni plusieurs ni rien. Il n'est pas pour autant quelque chose de chimérique ni de fantaisiste (μάταιόν τι) ni non plus ce que nous appelons τὸ πάντῃ κενὸν, même si l'Un est πρὸ τοῦ ὄντος. En conclusion, il n'est pas possible de concevoir un principe plus simple que l'Un[168]. L'Un est ἁπλουστέρον.

Cela signifie que la notion de principe (ἀρχή) n'est pas séparable d'une perfection ou d'une pureté (ἁπλῶς) au sens d'une antériorité par simplicité qui a raison de toutes choses, en tant que commencement et origine du tout et en tant que commandement comme principe de coordination du tout[169]. En effet, Damaskios lorsqu'il désigne les principes de toutes choses

---

Damaskios, *De Princ.*, I, 2, 20–21ss R./I, 3,2ss W.-C. Même si Damaskios précise au tout début de l'œuvre que l'Unifié est la monade des êtres distingués, cela reste néanmoins d'une manière *allusive*, comme l'image du nombre replié sur lui-même, car, il le confirmera par la suite, cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 108, 13–14; 308,7ss R./II, 35, 19–20; III, 146,3ss W.-C., la monade est postérieure au «trois» principes premiers, car la monade est une forme et quelque chose de distingué ou principe d'une organisation distinguée. Or l'Unifié est déjà supraformel, au-dessus de toute distinction et de toute étance conçues selon l'altérité. Et il n'est pas uniquement principe du nombre, comme l'est la monade, mais de tout. Il ne contient pas une multitude de nombres enroulée en lui, il est absolument sans nombre et parfaitement indifférencié. Il faut toujours se méfier des images que Damaskios emploie pour suggérer une réalité difficilement explicable et exploitable par le raisonnement, et il finit par rejeter ces images initiales. Mettons-nous en garde contre une lecture à la lettre. C'est pourquoi nous préférons employer le terme d'«haplologie» qui est plus juste que celui de «monadologie».

165 Damaskios, *De Princ.*, I, 37,20 R./I, 55, 1–2 W.-C.

166 Damaskios, *De Princ.*, I, 37,19 R./I, 54,23–55,1 W.-C.

167 Damaskios, *De Princ.*, I, 37, 17–18 R./I, 54,21 W.-C. On retrouve un raisonnement analogue chez Proklos, *El. Théol.*, § 5, 30–35.

168 Damaskios, *De Princ.*, I, 37, 20–21 R./I, 55, 2–3 W.-C.: Καὶ ὅλως ἁπλουστέραν τοῦ ἑνὸς οὐκ ἔστιν ἐπινοῆσαι.

169 Il vaut mieux traduire ἁπλῶς par «pur» ou «purement (si on tient absolument à respecter la structure adverbale), car son sens est l'écho du terme ἄπολυ, non-plusieurs, sans pluralité, plutôt que par «absolu» ou «absolument» qui est celui de l'adverbe πάντῃ qui signifie sans nuance quelconque, ni défaut, parfaitement en tant que tel.

en fonction de la modalité dont on désigne la notion de tout (τὰ πάντα)[170] parle en effet du «τὸ ἁπλῶς καὶ πάντῃ ἄρρητον (l'Ineffable)» pour désigner l'origine de toutes choses prises comme intégralité (πάντα ἁπλῶς), ensuite du τὸ ἁπλῶς ἕν pour désigner l'origine de la totalité des plusieurs, et finalement du τὸ ἁπλῶς ἡνωμένον pour signifier l'origine de la totalité des étants.

Or le superlatif ἁπλουστέρον employé à propos de l'Un semble nous indiquer que la simplicité paraît posséder différents degrés selon la réalité principielle à laquelle elle se rapporte. C'est pourquoi Damaskios ne cesse de répéter que l'Unifié et l'Un diffère l'un de l'autre bien qu'étant eux-mêmes hénadiques et principes. Il faut donc supposer que leur différence provient d'une déclinaison de l'idée même que nous avons de leur simplicité. De même que l'Ineffable qui n'est ni l'Un ni l'Unifié possède une «simplicité» encore plus radicale que celle de l'Un (ce qui est *à priori* absurde) ou plus exactement une transcendance au-delà de toute simplicité. En réalité, Damaskios repense l'hénologie néoplatonicienne.

2.1.a. *L'antériorité des premiers principes*

«L'origine de chaque chose n'est pas une chose mais est autre que toutes les choses; elle n'est donc pas quelque chose parmi toutes les choses, mais elle est avant (πρὸ) toutes les choses»[171], et, poursuit Plotin, «de sorte qu'elle est antérieure à l'Intellect»[172]. Chez le Lycien, le principe ou l'Un doit «transcender le complexe que constituent l'Être, l'Intellect, l'acte, le multiple, la pensée, le désir»[173]. Plotin établit une distinction entre le principe et ses éléments en le fondant dans une transcendance qui le place en dehors et au-delà des choses issues de lui. De là, on débouche très vite sur l'un des fameux axiomes plotiniens, à savoir que le principe n'est rien de ce qu'il donne, et que ce qu'il donne appartient au multiple[174]. L'antériorité et la simplicité deviennent les deux expressions de la transcendance de l'Un[175] et fondent chez Plotin l'autarcie du principe premier. La conséquence est que l'Un est la réalité «la plus indépendante, la plus autosuffisante, la plus dépourvue de besoin»[176].

---

170 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 2, 19–21 R. / I, 2,4–3,2 W.-C.

171 Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 11, 18–19.

172 Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 11, 19–20.

173 Plotin, *Traité 49* [V, 3], éd. B. Ham (2000), p. 212.

174 «Ce qui vient de l'Un n'est pas la même chose que l'Un», Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 15,7. Et l'engendré est multiple puisqu'il n'est pas l'Un, cf. *Enn.*, V 3 [49], 15,10. Cela confirmera l'antériorité de l'Un sur la Pensée ou l'Intellect qui est multiple, cf. *Enn.*, V 3 [49], 11, 25–27.

175 Cf. Bertrand Ham, op. cit., pp. 214–215.

176 Cf. Plotin, *Enn.*, VI 9 [9], 16–26.

Et lorsque Damaskios déclare que le « principe de toutes choses » doit être antérieur au tout (πρὸ τῶν πάντων) « principe qu'il ne conviendra plus de penser comme Tout ni même de coordonner aux choses qui procèdent de lui »[177], il fait preuve de fidélité envers Plotin. Toutefois, ce que Damaskios entend par « principe antérieur au tout » ne correspond plus à l'Un de Plotin ni de Proklos, mais à un Ineffable antérieur à l'Un lui-même. Il faut rappeler que pour Damaskios, le Rien par excès n'est pas l'Un premier, l'Origine radicale de toutes choses n'est pas l'Un. Sous l'influence de Jamblique, Damaskios apporte une modification essentielle au discours du *Traité 49* de Plotin lorsqu'il admet une antériorité plus radicale encore que celle de l'Un. Or cela aura de lourdes conséquences sur la conception de l'hénologie néoplatonicienne.

Perte de l'autarcie de l'Un

Plotin a admis l'autarcie absolue de l'Un, car « s'il faut qu'il y ait quelque chose qui soit totalement autarcique, ce doit être l'Un, puisqu'il est le seul qui soit tel au point de n'avoir aucun besoin, ni par rapport à lui-même, ni par rapport à autre chose »[178]. La définition de l'autarcie est « n'être besogneux de rien ». Or Damaskios va changer la donne. Utilisant l'argument de « l'absence de besoin »[179] pour procéder à la remontée vers l'Ineffable, il arrive à une conclusion provisoire : l'Un en tant que seulement un est normalement sans besoin (ταύτῃ ἀνενδεέστατον) mais qui sera en fait erroné. En effet, l'Un étant absolument sans besoin est pleinement autarcique ; il est ἀρχὴ πρώτη, « ῥίζα πασῶν ἀρχῶν ἡ ἀκλινεστάτη » et « ὁπωσοῦν ἀρχὴ καὶ ἡ πρώτη αἰτία τῶν πάντων ». Mais en affirmant cela, nous faisons de l'Un la fin désirable préétablie de tous (πᾶσιν ἐφετὴ προϊδρυμένη). Ce qui a pour conséquence de le faire rentrer dans une relation désirant-désirable. Or chez Damaskios, toute relation est un rapport réciproque : celui qui désire est dépendant de ce qu'il désire, et inversement ce qui est désiré est également dépendant de celui qui le désire. Autrement dit, un désirable n'est désirable que *par rapport* à un désirant. Donc si l'Un est le premier désirable, il est dépendant de toutes les choses inférieures qui le désirent. Il devient donc besogneux de ces êtres qui le désirent. Damaskios en conclut que L'Un possède en définitive quelque trace de besoin (ἐνδείας ἴχνος) et n'est plus parfaitement autarcique comme le croyaient ces prédecesseurs.

177 Damaskios, *De Princ.*, I, 3, 12–13 R. / I, 3, 24–25 W.-C.

178 Plotin, *Enn.*, VI 9 [9], 6, 24–26 : Εἴπερ οὖν δεῖ τι αὐταρκέστατον εἶναι, τὸ ἓν εἶναι δεῖ τοιοῦτον ὂν μόνον, οἷον μήτε πρὸς αὑτὸ μήτε πρὸς ἄλλο ἐνδεὲς εἶναι.

179 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 26, 9–14 R. / I, 38, 7–12 W.-C.

L'Un est tout ce qu'il donne

Si l'Un n'est plus ταύτῃ ἀνενδεέστατον, est-il encore absolument transcendant ? Cette question amène à examiner le rapport entre l'Un et le Tout. Dire que l'Un est Tout, est-ce alors avouer qu'il n'est plus antérieur ? La réponse est plus nuancée qu'on ne le croit : « Il n'est pas quelque chose (οὔ τι), mais il est l'Un qui est tout (πάντα τὸ ἕν) et même plus que le tout (καὶ πλέον γε ἢ τὰ πάντα) »[180].

Toutefois, Damaskios n'établit pas une symétrie parfaite entre ces deux notions *un* et *tout*. « Le Tout n'est pas nécessairement un, tandis que cet Un-là est nécessairement le Tout »[181]. Comme le pressentait déjà Plotin, il y a une intimité entre la notion de simplicité de l'Un et celle de tout. Or si pour Plotin la simplicité de l'Un équivaut à sa transcendance absolue vis-à-vis du Tout, chez Damaskios la simplicité de l'Un est celle qui a *avalé toutes choses*, τῆς ἁπλουστάτης παντότητος καὶ τῆς πάντα καταπιούσης ἁπλότητος[182].

Damaskios se sert ici d'une analogie mythologique et orphique : comme Kronos avalant et dévorant ses enfants[183] ou Zeus avalant Phanès-Métis[184], l'Un est ce qui a ingurgité le Tout, a résolu ensemble toutes choses dans sa propre simplicité au point de faire un le Tout.

Si Damaskios emploie cette image, c'est pour deux raisons[185] : d'une part, pour prouver la simplicité absorbante de l'Un qui résorbe et digère toute distinction et différenciation au point de rendre le tout simple et un ; et d'autre part, pour expliquer sa fécondité principielle et sa plénitude de toutes choses, puisqu'il est cause du Tout[186]. Et s'il est cause du Tout, c'est parce qu'il est lui-même tout en tant que πρόληψις du Tout et enveloppant le Tout dans sa propre simplicité[187]. C'est donc que le Tout est en lui, comme ingéré et digéré dans sa simplicité.

---

180 Damaskios, *De Princ.*, I, 61, 24–25 R. / I, 92,23–93,1 W.-C.

181 Damaskios, *De Princ.*, I, 62,25 R. / I, 94, 11–12 W.-C.

182 Damaskios, *De Princ.*, I, 4, 4–5 R. / I, 4, 11–12 W.-C.

183 Cf. *Orphic.* fr. 146.

184 Cf. *Orphic.* fr. 82 ; 129 ; 167.

185 Sur le terme orphique καταπίνω devenu technique chez Damaskios, cf. J. Combès (1986), I, p. 132, note 2 de la page 3. Damaskios transpose une image utilisée par Proklos, *In Tim.*, II, p. 93, pour expliquer l'enveloppement des réalités inférieures par les supérieures, comme les Intelligibles le sont par le Démiurge, comme le centre du monde l'est par le Monde lui-même. De même l'Un damaskien avale et enveloppe le Tout en le rendant totalement simple comme par osmose à sa propre nature sursimplifiée.

186 L'Un est « simple au sens où il est à la fois tout et il est tout au sens où il est à la fois simple », *De Princ.*, I, 84, 2–3 R. / I, 127, 8–9 W.-C.

187 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 26, 7–9 ; 41, 11–15 R. / I, 38, 3–6 ; 60, 17–23 W.-C.

Par cette absorption du Tout, l'Un est donc lui-même *tout*, car engloutissant toutes choses en son sein, il les assimile à sa parfaite simplicité, et ce faisant, la multiplicité du Tout est elle-même effacée. Autrement dit, l'avalement du Tout n'a pas contaminé l'Un des divisions propre au Tout. C'est ce que Damaskios veut dire lorsqu'il déclare que « tout s'est écoulé dans la simplicité de l'Un et ne veut plus être tout »[188], c'est-à-dire ne plus être tout selon la pluralité distinguée. Et parce que l'Un est simple, le tout à son tour devient *un*.

Pour clarifier davantage son explication, Damaskios use d'une analogie mathématique : le cercle. L'hénade est comme le centre d'un cercle vers lequel convergent et se replient tous les rayons de la circonférence, c'est-à-dire toutes les choses multiples issues d'elle. Il faut alors imaginer la réintégration totale de toutes les réalités inférieures (même) vers le centre sursimplifiée de l'hénade. C'est pourquoi en parlant de l'Unifié, Damaskios dit qu'il est la concrétion de tous les étants en une simplicité où tout est uni, sans l'aspérité du multiple et de la division des étants[189]. De même, l'Un est le repliement suprême de toutes les choses inférieures, en un point sans dimension, un centre. L'Un absorbe intégralement toutes les réalités, même la concrétion de l'Unifié, en un sommet parfaitement indéterminé et unique. Ce processus de repliement vers le simple, repliement de plus en plus dense et indistinct, est corrélatif d'un enveloppement ou absorption de plus en plus large, comme l'emboitement des poupées russes. Tous les étants se replient en l'Unifié selon une pure concrétion qui à son tour se replie dans la pure Pluralité en un pur élémental et qui lui-même se replie en l'Un, sursimplicité sans aucune dimension. Ce qui fait également que l'Un est l'enveloppement suprême de toutes les choses résorbées en lui-même. C'est pour cela que l'Un est le principe de tout le multiple et le sommet du multiple, *déjà* compris en la simplicité principielle.

Or cette conception du principe qui est *déjà tout* est à l'opposé de la conception plotinienne qui affirme que le principe n'est rien de ce qu'il donne. Ici au contraire, il est tout ce qu'il donne, mais à condition de comprendre ce tout replié dans la parfaite simplicité du principe. Chez Damaskios, toute causalité au niveau des principes suressentiels doit être comprise dans cette perspective. C'est pourquoi il affirme que « tout ce que sont les plusieurs, tout cela l'Un l'est aussi, lui à partir duquel les plusieurs

---

[188] Damaskios, *De Princ.*, I, 62, 13–14 R. / I, 93, 20–21 W.-C. : ἀλλ' ὡς εἰς τὴν ἁπλότητα αὐτοῦ πάντων ἀναχυθέντων καὶ οὐκέτι πάντων εἶναι βουλομένων.

[189] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 62, 20–25 R. / I, 94, 4–12 W.-C.

se déroulent » et « que tout ce que sont les étants en train de se distinguer, tout cela l'Unifié l'est aussi, lui à partir duquel ils se distinguent »[190]. En conclusion, les principes premiers de Damaskios ne sont plus conçus de la même manière que chez ses prédécesseurs : les principes sont également *tout*.

Distinction entre « antériorité au tout » et « absolue transcendance au tout »
La question de savoir si l'antériorité de l'Un est identique à celle de l'Ineffable est une interrogation qui n'a pas des sens chez Plotin, de même que chez Proklos, tandis qu'elle devient pertinente chez Damaskios. L'Un n'étant plus l'Ineffable, Damaskios doit nuancer la notion d'antériorité des principes premiers. Et en cela, il opère une distinction entre le πρὸ et l'ἐπέκεινα, ayant pour conséquence que le πρὸ τῶν πάντων et le ἐπέκεινα τῶν πάντων n'ont pas la même signification et ne se rapportent pas au même principe.

Le « πρὸ τῶν πάντων » : Nous venons de montrer que l'Un est Tout. Or la difficulté d'une telle conception est que l'Un perde son statut d'antériorité vis-à-vis du Tout et ne soit plus vraiment un principe. Comment Damaskios résout-il le dilemme ? En réalité, la simplicité de l'Un est « la résolution de tout et celle qui est antérieure à tout (αὕτη ἡ ἁπλότης, ἡ πάντων ἀνάλυσις καὶ ἡ πρὸ πάντων) »[191]. C'est parce que l'Un est *tout selon l'un*, que tout peut procéder de lui et qu'il est cause de tout. Et en tant que cause, il est donc antérieur à ce qu'il cause. Mais puisqu'il est cause de tous les multiples, il doit être tous les multiples. L'antériorité du principe ne s'oppose pas au fait qu'il est « gros » de ses dérivés, toutefois absolument repliés en sa simplicité. C'est pourquoi, dira Damaskios, « tout procède de lui parce qu'il est tout, lui aussi, et antérieur à tout (πάντα ἀπ' αὐτοῦ ὅτι πάντα, καὶ αὐτό, πρὸ τῶν πάντων) »[192]. Cela permet à Damaskios d'affirmer que l'Un est *Un-Tout-avant-Tout*. La simplicité de l'Un est *dévorante* au point d'être une *simplicité antérieure à tout*, à tout ce qu'elle dévore, au point que l'Un doit être honoré comme πρότερον πανούσιον (antérieure à l'étance de tout), mais aussi πάμφορον (producteur de tout) et πάντροπον (épuisant la totalité des modes)[193]. Ce qui permet à Damaskios de concilier l'antériorité du principe et le fait qu'il est déjà tout ce qu'il donne est l'idée fondamentale que le principe est ἓν πάντα ἀδιάκριτον. L'indétermination absolue de l'Un nous autorise à le concevoir ainsi : « L'Un est tout en tant que le tout est un et tout selon

190 Damaskios, *De Princ.*, I, 6, 9–10 R. / I, 7, 4–8 W.-C.
191 Damaskios, *De Princ.*, I, 73,3 R. / I, 109, 22–23 W.-C.
192 Damaskios, *De Princ.*, I, 3,3 R. / I, 3, 11–12 W.-C.
193 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 26,27–27,1 R. / I, 37, 18–19 W.-C.

l'un»[194] et «il est tout au sens où il est un antérieurement au tout». Dès lors, toute causalité ou procession à partir de l'hénade doit se comprendre comme un déroulement à partir d'une simplicité pure ou d'une pure indifférenciation, ce qui est équivalent pour Damaskios. L'indifférenciation du principe, véritable nature du principe, fait que le tout absorbé en lui a effacé toutes déterminations, au point d'être devenu un *tout pur* ou *purifié*, antérieur en somme au tout lui-même conçu comme la multiplicité qui procède et se différencie de plus en plus qu'elle s'éloigne du principe. L'expression «πρὸ πάντων» que Damaskios attribue aux hénades et en particulier à l'Un, en tant que cause première et sommet de tout intégralement, exprime la résolution parfaite de la multiplicité dans la simplicité qui lui est antérieure et pouvant dans cette condition être cause de cette multiplicité.

L'«ἐπέκεινα τῶν πάντων»: Cette expression, Damaskios ne la réserve plus à l'Un, mais à l'Ineffable. Au niveau de l'Ineffable, il n'y a plus de convergence entre antériorité et simplicité, mais entre antériorité radicale et vacuité. C'est ce que dénonce le terme ἐπέκεινα: l'Ineffable est *au-delà* de Tout. En effet, si l'excès de l'Un s'exprime dans son antériorité par rapport au tout comme prééminence sursimplifiée ou une antériorité absorbante et *quasi incoordonnée*[195], l'excès de l'Ineffable se comprend différemment. Elle est perçue comme une «transcendance» radicale par rapport au Tout lui-même, une transcendance radicale qui n'absorbe rien du Tout, qui

194 Damaskios, *De Princ.*, I, 59, 20–21 R. / I, 89, 23–24 W.-C.

195 Par ce *quasi*, il faut entendre *comme si* (οἷον) l'Un était incoordonné. La question est délicate, car d'un côté Damaskios laisse entendre que l'Un est coordonné au Tout (ce qui le différencie de l'Ineffable) et d'un autre côté, il le présente comme antérieur et susceptible d'incoordination (afin de préserver sa simplicité et sa non-dualité), voir notamment le passage du *De Princ.*, I, 3,13–4,5 R. / I, 3,25–4,12 W.-C. En tant que cause de Tout, l'Un est coordonné à tout, mais en tant que purement un et pure simplicité, il est antérieur à Tout. L'Un étant *Un-Tout-avant-Tout*, vu du côté du Tout, il est impératif de concevoir la coordination du principe à ses dérivés, vu du côté de l'Un, il est impératif de le concevoir antérieur au Tout comme la monade est antérieure au nombre tout entier (à défaut que l'Un est plus simple que la monade), comme le sommet est la pointe étrécie et unique de toutes choses. Mais Damaskios est conscient que ces deux impératifs de la raison dualisent outrageusement l'Un et que penser à la fois en une indicible coïncidence la coordination et de l'antériorité de l'Un dépasse nos propres conceptions habituelles. La simplicité ou la non-dualité de l'Un est telle que son rapport au Tout ne la détruit pas, puisque la non-dualité absorbe et résorbe la dualité que nous sommes obligés de poser, de même que sa simplicité semble éponger la multiplicité du Tout. Il faut à notre avis concevoir que *l'Un est le Tout sont une seule et même chose*, mais que selon la *perspective* dont notre esprit la regarde, apparaissent tantôt une solidarité de l'Un vis-à-vis du Tout et tantôt un parfait exil de l'Un dans sa pure simplicité antérieure et isolée.

demeure au contraire purement vide. Le Rien par excès n'est pas une pure simplicité qui aurait tout résorbé en elle-même, il est au-delà même de toute simplicité. L'Ineffable n'est pas l'Un, ni même l'*Un-tout-avant-tout*.

On ne peut concevoir de simplicité supérieure à celle de l'Un. Donc ce qui différencie l'Ineffable de l'Un, le Néant originel du Principe premier, est sa « situation » vis-à-vis du Tout. Et l'Ineffable est absolument incoordonné au tout. C'est pourquoi Damaskios dira que l'Ineffable n'est même pas principe. Il est hors du tout, parce qu'il n'est même pas un. Toute la différence entre le πρὸ τῶν πάντων et le ἐπέκεινα se situe dans ce rapport de l'Un avec le tout et de l'Origine radicale avec ce même tout. Donc si l'Un est antérieur au Tout, l'Ineffable est au-delà du Tout.

Or cette distinction que nous venons de faire entre l'Ineffable et les hénades amène des nuances au sein même de la conception de la non-dualité des principes premiers.

2.1.b. *La non-dualité de l'Unifié*

Le *Péri Archôn* déclare : « Τὸ ἡνωμένον οὐκ ἔστιν αὐτὸ τὸ ἕν » et « Ἄλλο μὲν τὸ ἡνωμένον, ἄλλο δὲ τὸ ἕν »[196]. L'Unifié n'est donc pas l'Un.

Damaskios tire cette affirmation de Platon lui-même[197] et du grand Parménide[198], où l'Être et l'Un sont appréhendés dans leur relation mutuelle au sens d'une affectation de l'Être par l'Un (ἀλλὰ τὸ πεπονθὸς ἐκεῖνο)[199]. L'Unifié est l'Être-Tout affecté par l'Un. Toutefois Damaskios s'empresse d'ajouter « qu'il a sa place auprès de l'Un »[200], c'est-à-dire qu'il est la troisième hénade ou troisième modalité de l'Un en tant que principe premier du tout. De quel ordre est la simplicité ou la non-dualité de l'Unifié ou le Mixte[201] pur ou indifférencié des étants ?

---

196 Damaskios, *De Princ.*, I, 24, 15–16 ; 95, 17–18 R. / I, 35, 21–22 ; II, 17, 3–4 W.-C.

197 Cf. Platon, *Soph.*, 245 *a*1–*b*10. Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 95, 17–18 R. / II, 17, 3–4 W.-C.

198 Cf. Parménide, fr. 28 B 8, 33 DK, I, p. 238.

199 C'est le sens que donne Proklos de l'Unifié, *Théol. Plat.*, I 4, p. 18, 17–20 : « [l'unifié] c'est-à-dire qu'il est affecté par l'Un, puisqu'il n'est pas l'un lui-même, il est inférieur à l'Un et reçoit l'unification, puisqu'il n'est pas l'Un à titre premier ([…] καὶ ὡς πεπονθός ἐστι τὸ ἓν ἀλλ' οὐκ αὐτοέν, ὑφειμένον τοῦ ἑνὸς καὶ ἡνωμένον ὑπάρχον ἀλλ' οὐ πρώτως ἕν) ». L'Unifié est à la fois un (non purement, car l'Un purement un est l'Un originel) et non-un (non purement, car le pur non-un est la pure Pluralité, deuxième hénade principielle), cf. *De Princ.*, I, 96, 2–15 R. / II, 17,17–18,11 W.-C. On retrouve d'ailleurs quasiment le même mode d'expression chez Damaskios, *De Princ.*, I, 24,16 ; 95, 18–19 ; 106, 8–10 R. / I, 35, 22–23 ; II, 17,5 ; 32, 14–16 W.-C. : ὡς τὸ ἡνωμένον οὐκ ἔστιν αὐτὸ τὸ ἕν, ἀλλὰ τὸ πεπονθὸς ἐκεῖνο.

200 Damaskios, *De Princ.*, I, 24,17 R. / I, 35, 23–24 W.-C. : δῆλον ὅτι μετ' ἐκεῖνο τετάξεται.

201 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 111,14 R. / II, 40,12 W.-C. : « Tout unifié est un mixte ».

L'Unifié est le plus simple des étants (τὸ τῶν ὄντων ἁπλούστατον) et que nous appelons un-étant (ἓν ὂν)[202] ou le plus simple des mixtes[203]. Sa simplicité signifie être dans une *indifférenciation totale*, n'avoir *aucune multitude, ni ordre, ni circonscription, ni dualité* (διπλόης)[204] et être au-delà et antérieur à la distinction de l'un et de l'étant, donc présubsistant à toute altérité[205]. La nature du Mixte est d'être la pluralité unifiée, le Tout (*panta*) indifférencié dans la *concrétion*, συναιρέσις, de ses éléments et non pas en tant que *holon* (entier), car ce dernier est un composé de parties plus ou moins distinctes[206]. L'Unifié est le mixte « le plus simple » et il est plutôt une concrétion d'éléments absorbés par la seule union du mixte (καταπέποται πάντα ὑπὸ τῆς τοῦ μικτοῦ μιᾶς ἑνώσεως)[207], qu'un mélange distinct de parties[208].

En effet, l'Unifié est à la fois *un* et *tout à égalité* et d'une manière indivise, constituant ainsi le Tout intelligible. Mais s'il est *tout* et *un*, καὶ τὸ τρίτον πάντα ἕν, τὸ ἐξ ἑνὸς καὶ πάντων τὸ ἡνωμένον[209], il est antérieurement à ses éléments. S'il est la première triade et le premier mixte, c'est en tant qu'il porte toutes les triades déterminées selon « l'involution de sa propre triade constitutive »[210]. Il est la *concrétion* de toutes choses (τὸ πάντων συναίρεμα) fécond de tous les mixtes, de tous les mondes et des étants à venir. Damaskios le définit comme *pur indifférencié* et nous en donne une définition en ces termes : « avant ce qui est spécifié, il y a ce qui est incirconscrit et qui n'est pas distingué dans les formes, et c'est ce que nous disons de l'Unifié (...), car il contient les plusieurs dans une concrétion unique (ἐν μιᾷ συναιρέσει) qui présubsiste aux plusieurs »[211]. Le Mixte pur est donc le Tout intelligible

202 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 24, 10–11 R. / I, 35, 14–15 W.-C.

203 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 117, 6–7 R. / II, 49,4 W.-C.

204 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 24,12 R. / I, 35, 16–17 W.-C.

205 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 108, 16–17 R. / II, 36, 1–2 W.-C.

206 Cf. Proklos, *El. Théol.*, § 67–§ 69 ; Damaskios, *In Parm.*, II, 19, 23–24 R. / I, 26,16 W.-C. Damaskios semble admettre la conception de Parménide « le tout est un » à propos de l'Unifié. N'y a-t-il pas une influence parménidienne plus large qu'on ne le croit dans cette conception innovante de la part de Damaskios à considérer l'Un également comme Tout ? Il faut noter également la différence entre *panta* et *holon* : si l'Unifié ou l'étant pur est un tout (*panta*) indifférencié, il n'est pas un entier (*holon*) qui est toujours divisible, cf. *In Parm.*, II, 22, 13–15 R. / I, 30, 18–22 W.-C.

207 Damaskios, *De Princ.*, I, 117, 16–17 R. / II, 49,16 W.-C.

208 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 117, 5–21 R. / II, 49, 2–23 W.-C. Sur la différence entre formes, parties et éléments, voir l'introduction concise et claire de M.-C. Galpérine (1987), pp. 58–64.

209 Damaskios, *De Princ.*, I, 111,2 R. / II, 39, 24–25 W.-C.

210 J. Combès (1986), I, p. LXII.

211 Damaskios, *De Princ.*, I, 36,27–37,2 R. / I, 53, 25–28 W.-C.

sous le mode indifférencié, contractant en lui de manière indifférenciée et selon l'unifié tous les étants, mais demeurant antérieur à la totalité et à la distinction.

Mais, puisque l'Unifié n'est pas l'Un, où s'établit la différence ? La simplicité de l'Unifié ne peut être celle de l'Un pur, car l'Unifié est ce qui *s'est détendu* de la simplicité de l'Un. Il y a une sorte de « relâchement » de l'indétermination ou de la simplicité. L'Unifié est une hénade gonflée de ses propres éléments quasiment confondus avec lui, mais assez manifestes pour ne plus être purement un, mais unifié[212]. Comme le précise M.-C. Galpérine « cette nature a déjà perdu quelque chose de la simplicité de l'un. Mais elle n'a pas encore produit au-dehors ce que nous appelons l'étant, cette plénitude qui est déjà tous les étants et qui n'est plus l'un »[213]. L'Unifié a une vague manifestation (ἔμφασις) de multiple et d'un[214]. La simplicité de l'Unifié n'est plus vraiment celle de l'Un pur, quoique l'Unifié soit toujours dans l'indifférenciation, telle « une seule eau sous de nombreuses divisions (οἷον ἓν ὕδωρ πολυδιάκριτον) »[215] ou encore « comme la forme de l'eau antérieure aux eaux distinctes »[216].

La simplicité de l'Unifié se conjugue selon une concrétion pure en tant qu'*hénôme* antérieur aux plusieurs (τὸ πρὸ τῶν πολλῶν ἕνωμα)[217]. L'Unifié s'exprime dans une non-dualité de pure densité et de concrétion indéterminée dont la simplicité est une *union* concrétée et antérieure au tout (les étants), τὸ πάντων συναίρεμα[218]. Tout en l'Unifié est une simplicité *coagulée* d'intelligibles, « καὶ ἔτι πρὸ πάντων ἕνωσις ἐν τοῖς νοητοῖς ἀπὸ τοῦ ἑνὸς καὶ περὶ τὸ ἓν οἷον πέπηγεν »[219]. Damaskios reste proche de la conception de Jamblique qui accorde que l'union de l'Unifié n'est plus celle de l'Un, mais qui admet néanmoins que l'Unifié reste totalement inséparable de l'Un, refusant en lui « toute division et toute dualité »[220]. Pour résumer nous dirons que la nature de l'Unifié s'exprime dans une *simplicité de pure concrétion* que l'on pourrait appeler *non-dualité de pure unification indifférenciée*.

212 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 24,21–25,2 R. / I, 36, 4–9 W.-C.
213 M.-C. Galpérine (1987), op. cit., p. 44.
214 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 106,16 ; 111, 14–15 R. / II, 32,25 ; 40, 12–13 W.-C.
215 Damaskios, *De Princ.*, I, 117, 19–20 R. / II, 50, 21–22 W.-C.
216 Damaskios, *De Princ.*, I, 55, 6–7 R. / I, 83, 2–3 W.-C.
217 Damaskios, *De Princ.*, I, 114,13 R. / II, 44,6 W.-C. ; également *De Princ.*, I, 106,6 ; 120, 2–3 R. / II, 32,11 ; 52, 20–22 W.-C.
218 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 106,5 R. / II, 32,10 W.-C. L'ἕνωμα = τὸ πάντων συναίρεμα.
219 Damaskios, *De Princ.*, I, 108,26–109,1 R. / II, 36, 16–17 W.-C.
220 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 292, 7–10 R. / III, 119, 22–26 W.-C.

2.1.c. *La non-dualité de l'Un*

L'Un est ce que l'on ne peut penser de plus simple, « ἔπειτα καὶ τοῦ ἑνὸς τούτου γνωριζομένου, οὐδὲν ἁπλούστερον ἐννοοῦμεν »[221], car il est « πάντῃ ἓν καὶ μόνον ἕν »[222]. Damaskios nomme régulièrement ce premier principe τὸ ἁπλῶς ἕν. Toutefois, il ne s'agit pas d'une simplicité monadique, car l'Un est encore plus simple que toute monade. Mais surtout, sa simplicité est supérieure et antérieure à celle de l'Unifié dont la simplicité s'exprimait seulement dans une concrétion, certes absolument sans distinction, ni circonscription, mais dont la multiplicité à venir, bien qu'absorbée en lui d'une manière si dense et si compacte qu'aucune division ne transpire encore, est déjà manifeste. Donc l'Un, antérieurement aux plusieurs n'est donc pas Tout de la même manière que l'est l'Unifié antérieurement aux distingués[223].

Si l'Unifié est à égalité *tout et un*, l'Un est plutôt un que tout[224]. Il est au-delà de la simplicité de l'Unifié en tant qu'il est totalement sans composition (πάντῃ ἀσύνθετον)[225] au-delà de toute mixité. Il est d'une *totale indivisibilité* : « tout ce que sont les plusieurs grâce à une certaine division, tout cela cet Un l'est aussi, antérieurement à la division, grâce à sa totale indivisibilité »[226]. La simplicité de l'Un est complètement purifiée des plusieurs, et c'est pourquoi Damaskios le nomme « *un seulement un* (τὸ μόνον ἕν) ». L'Un est absolument sans morcèlement aucun (κατὰ τὸ πάντῃ ἀμερές).

Qui dit simplicité dit également indistinction et non-pluralité. En effet, l'Un est « antérieur à la pluralité des hénades », car après lui seulement commence la distinction[227]. L'Un pur est donc parfaitement indéterminé et d'une manière plus radicale encore que l'indétermination de l'Unifié, bien qu'il soit paradoxal d'exprimer des degrés dans l'indifférenciation. Mais si on considère que l'indétermination de l'Unifié réside dans l'union et la simplicité de l'union, et que celle de l'Un appartient à la pure simplicité antérieure même à l'union, au point que sa simplicité est telle qu'il est erroné de l'appeler même un, il n'est pas inconvenant de sentir une supériorité de l'indétermination de l'Un par rapport à celle de l'Unifié. Damaskios dit en effet de l'Un qu'il est « ἐκεῖνο δὲ πάντῃ ἁπλοῦν »[228] et « ἀδιάκριτος ἄρα

---

221 Damaskios, *De Princ.*, I, 63, 4–5 R. / I, 94, 20–21 W.-C et I, 4,16 R. / I, 5, 1–2 W.-C.

222 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 4,16 R. / I, 5,2 W.-C.

223 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 3, 3–4 R. / I, 3, 12–13 W.-C.

224 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 3, 14–17 R. / I, 4, 1–5 W.-C.

225 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 37,17 R. / I, 54,20 W.-C.

226 Damaskios, *De Princ.*, I, 2, 24–25 ; 8,25–9,1 R. / I, 3, 6–8 ; 11, 2–5 W.-C.

227 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 47, 18–19 R. / I, 71, 8–9 W.-C.

228 Damaskios, *De Princ.*, I, 65,18 R. / I, 98, 14–15 W.-C.

αὐτοῦ τὸ πάμπαν ἡ φύσις»[229]. La simplicité de l'Un (τὸ ἁπλῶς ἕν) est telle que Damaskios dit que l'Un est *sursimplifié*[230]. Il signifie par là que l'Un est au-delà de la simplification de l'Unifié comme résultat de la contraction et de l'anaplôse. En effet, le terme de la contraction (*sunairesis*) et

229 Damaskios, *De Princ.*, I, 67, 4–5 R. / I, 100, 20–21 W.-C.

230 Le terme ὑπερηπλωμένη est un terme difficile à traduire et fait divise encore les traducteurs.

Selon M.-C. Galpérine, il ne faut pas traduire ce verbe ὑπερηπλωμένα par «transcender en simplicité» comme le fait J. Combès, mais par «s'étendre au-dessus». Selon l'avis de Dodds (que Galpérine cite d'ailleurs), (cf. Proklos, *El. Théol.*, § 84,6 ; § 124,22 ; § 136,11 ; § 176,19 et p. 248, n° 6) le terme ὑπερήπλωσθαι (ὑπερηπλωμένος) est synonyme de ἐξῄρηται (ἐξῃρημένος) ; ἐξαιρέω signifiant «transcender, être exclu, abstrait, soustrait». Donc littéralement, le terme ὑπερηπλωμένον signifie, dit-il, «sur-simplifié» ou «transcendant en simplicité» et non simplement «étendu au-dessus» (not «extended above» as LSJ). Chez le Ps-Denys, *Div. nom.*, VII, 4 (872 C = 199,2 Ritter), il a été traduit par «plus simple que toute simplicité (πάσης ἁπλότητος ὁ θεῖος ὑπερήπλωται λόγος)».

Selon J. Combès, il y a par contre deux sens à ce verbe : Le premier sens est «s'étendre au-dessus de» (cf. Proklos, *Théol. Plat.*, I 20, 95,23, note 3 par Saffrey) : «Et les dieux sont dans des lieux inaccessibles, ils se déploient au-delà de tout l'univers et sont installés éternellement au dessus de tout ce qui existe». Combès explique que «selon le LSJ, ce sens vient de Jamblique, *De myst.* VII 2, p. 251, 14–15 et 252,8 : en réponse à une question de Porphyre sur l'explication de la prière égyptienne adressée à «celui qui est sorti du limon», Jamblique répond que c'est le dieu encosmique qui s'élève au-dessus de la matière».

Toutefois si on consulte ce passage, on s'aperçoit que des Places traduit les deux termes autrement : «Parce qu'il est supérieur à tout et souverainement simple en lui-même, il apparaît comme séparé, transcendant, sublime, éminent de simplicité en lui-même au-dessus des puissances et des éléments cosmiques (διότι δ' ὑπερέχει τῶν ὅλων καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑπερήπλωται, ἀναφαίνεται ὡς χωριστὸς ἐξῃρημένος μετέωρος καὶ καθ' ἑαυτὸν ὑπερηπλωμένος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ δυνάμεών τε καὶ στοιχείων). Or des Places dit que «transcendant en simplicité» est passé chez Proklos et chez le Pseudo-Denys (*Div. nom.*, 4,7), comme synonyme de ἐξῃρημένος → cf. Dodds ([2]1963), pp. 248–249. En ce sens, des Places rejoint Dodds et ne confirme point la note 3 de Saffrey. Mais on rencontre un autre *désaccord entre Saffrey et de Places* dans Proklos, *In Remp.*, II, p. 133, 5–6 : «l'éther qui est déployé au-dessus non pas d'une partie de la terre, mais de toute la terre (οὐ τινὸς γῆς, ἀλλὰ τῆς ὅλης ὑπερηπλωμένος καὶ τοῦ οὐρανοῦ παντός). Ici, le sens est bien «s'étendre au-dessus de». Saffrey, dans sa note n° 3, continue en disant que ce mot prend un sens dérivé et devient «dépasser en simplicité», que Dodds a reconnu chez le Pseudo-Denys, mais qui est peut-être prématuré chez Proklos.

Le second sens donné à ce terme est «transcender en simplicité» (cf. Proklos, *Théol. Plat.*, II 10, 62,5, note 1 par Saffrey), où Saffrey traduit cependant selon le premier sens ci-dessus, tout en remarquant l'existence de ce second sens : «et puisque que l'Un leur [tous les dieux] est transcendant par sa supériorité, de ce fait il donne à tous la venue à l'être. En effet, du fait même qu'il se déploie au-dessus de tous, il les fait tous exister (καὶ διότι καθ' ὑπεροχὴν αὐτῶν ἐξῄρηται, [καὶ] διὰ τοῦτο πᾶσιν ἐνδίδωσι τὰς ὑποστάσεις. Αὐτῷ γὰρ τῷ πάντων ὑπερηπλῶσθαι, πάντας ὑφίστησιν). Mais il y a aussi un désaccord entre Saffrey et Combès. La note 1 précédente dit que le sens de ce verbe est normalement «s'étendre au-dessus de» comme en Proklos, *Theol. Plat.*, I 20, 95,23. En *Théol. Plat.*, II 12, 67,16, on a «l'Un s'étend totalement au-dessus d'elle [la classe de la limite inférieure des dieux intellectifs et intelligibles]». Toutefois en *In Parm.*, VI, col. 1076,36 et 1090,23, le verbe est employé en parallèle avec ἐξῄρηται (mais dans la *Théol. Plat.*, I 20 [cité !], d'où la remarque de Combès) et peut donc avoir le sens de

de la simplification (*anaplôsis*) correspond au plus simple des unifiés, car la contraction est une unification radicale de la pluralité, et cette unification intellectuelle aboutit à l'Unifié lui-même ou à l'Étant pur qui est justement la plus haute unification réalisée, concrétion parfaite ou coagulation intégrale. Mais l'Un pur reste encore au-delà de cette unification au point d'être « sursimplifié » au-dessus d'elle. Même si Damaskios a émis comme hypothèse résolutive de l'aporie de la cognoscibilité de l'Un pur que la *sunairesis* et l'*anaplôsis* pourraient déboucher sur la saisie de l'Un pur, puisque « de même qu'en réunissant (συνάγων) une infinité de point tu obtiens un seul point, de même en contractant (συναιρῶν) ensemble une infinité d'uns tu obtiens l'un qui est le plus compréhensif de tous »[231], il a fini par admettre que l'Un excède (ὑπεροχή) cette simplicité de contraction. « Par conséquent, de la même façon, nous nous simplifions[232] aussi pour atteindre l'un, rassemblant d'abord, ensuite abandonnant ces pensées rassemblées pour atteindre l'« excédence » de cet Un-là qui est *sursimplifiée* au dessus de celles-ci ». La simplicité de l'Un dépasse celle de l'Unifié. C'est la simplicité antérieure à Tout que nous avons vue plus haut[233].

Par conséquent, « l'Un ne contient aucune dualité (οὐ γὰρ ἔχει τινὰ διπλόην τὸ ἕν) »[234]. Damaskios précise, ajoutant dans un passage ultérieur, qu'« il est un, en tant qu'il n'admet aucune dualité *par rapport à soi* (πρὸς ἑαυτό) »[235]. Ce qui est sous-entendu par ce πρὸς ἑαυτό est l'écart introduit par la conversion cognitive de soi à soi. Or sa simplicité est telle qu'aucune relation quelle qu'elle soit ne peut apparaître en lui, puisque toute relation, nous l'avons vu, implique un écart entre deux réalités, donc une dualité. Il n'y a donc aucun écart possible dans l'Un, ni par conséquent aucune connaissance possible, ni même une conversion unitaire. L'indétermination absolue et la simplicité radicale de l'Un lui permettent

« dépasser en simplicité » comme le suggère Dodds. Et Combès pense que Damaskios n'use que du second sens de « dépasser en simplicité ».

Comme on le voit, ce terme ὑπερηπλωμένη est donc difficile à saisir. Concernant l'Un pur de Damaskios, il n'est pas absurde de l'entendre selon les deux tentatives de traductions proposées par Galpérine et par Combès qui sont en fait deux perspectives complémentaires : l'Un, comme pure simplicité, supérieur à celle de l'Unifié, et comme principe premier de toutes choses, dépasse la totalité des choses. C'est le premier sens : « transcender en simplicité ». Et l'Un est également perçu comme sommet de toutes choses. On retrouve le second sens qui est « s'étendre au-dessus de ».

231 Damaskios, *De Princ.*, I, 42, 26–27 R. / I, 63, 18–20 W.-C.

232 C'est le terme technique de l'anaplôse : ἀναπλόω= « simplifier ».

233 Damaskios, *De Princ.*, I, 83, 8–9 R. / I, 126, 3–4 W.-C.

234 Damaskios, *De Princ.*, I, 14, 18–19 R. / I, 19,20 W.-C.

235 Damaskios, *De Princ.*, I, 25,20 R. / I, 37, 7–8 W.-C.

d'échapper à toute relativité: «l'Un est au-delà de toute opposition, même au-delà des oppositions des contraires»[236]. Son indétermination ne s'oppose donc pas même à la détermination[237].

Pour autant paradoxale que cela puisse être, la non-dualité de l'Un pur est plus radicale que celle de l'Unifié. La simplicité de l'Un n'admet aucune relation ni de soi à soi ni de soi à un autre. La simplicité de l'Un est parfaite. En conclusion, si la simplicité de l'Unifié est celle de l'*union* concrète, Damaskios considère que celle de l'Un pur est *une non-dualité de pure simplicité, au-delà même de toute union*.

2.1.d. *La non-dualité de l'Ineffable*

L'Un est simultanément Tout selon l'un (καὶ ἓν καὶ πάντα ὁμοῦ κατὰ τὸ πάντῃ ἕν), mais l'Ineffable est lui «absolument au-delà du tout (τὸ δὲ πάντῃ ἐπέκεινα τῶν πάντων)»[238]. Si la non-dualité de l'Unifié et de l'Un sont conçues dans leur rapport au Tout, celle de l'Ineffable échappe totalement à cette dernière notion. L'Ineffable est radicalement hors du Tout dans son intégralité (τὰ πάντα ἁπλῶς)[239]. En effet, Damaskios pose l'Ineffable en dehors du Tout, employant pour se faire de nombreuses expressions telles que: «(πάντῃ) ἐπέκεινα τῶν πάντων[240], τι τῶν πάντων ἐκτός[241], ἀσύντακτον πρὸς πάντα»[242].

Le *Péri Archôn* ne cesse de penser l'Ineffable comme τὸ οὐδέν («le *Rien* [positif]»), ou le *même-pas-un* (τὸ οὐδὲ ἕν), ou encore le *rien du tout*, jeu de mots qui peut être compris dans les deux sens: absolument rien, absolument hors du Tout. «Ce qui n'est même pas un, cela n'est rien selon ce qu'il y a de plus juste»[243]. En conséquence de quoi, il ressort que l'Ineffable est sans aucune coordonnée possible et hors de toute relation à quoi que ce soit, puisqu'il est incoordonné aux réalités du Tout[244]. Comme le dit fort justement J. Combès «Damaskios creuse sans répit la dénivellation, y compris de manière à délivrer l'Ineffable de toute relation, y compris même de l'ineffabilité ...»[245].

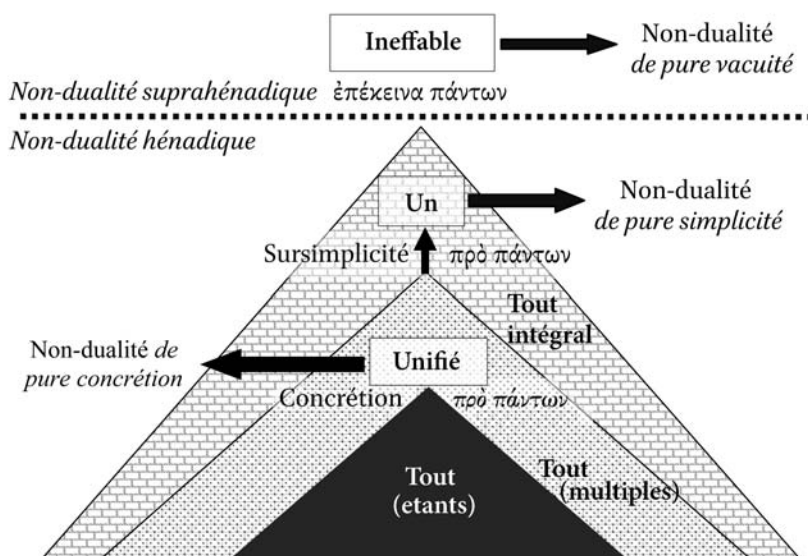
---

236 Damaskios, *De Princ.*, I, 82, 15–16 R. / I, 125,1 W.-C.
237 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 83, 20–22 R. / I, 126, 20–22 W.-C.
238 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 6, 15–16 R. / I, 7, 15–16 W.-C.
239 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 4, 6–7 R. / I, 4, 13–15 W.-C.
240 Damaskios, *De Princ.*, I, 1,4 ; 4,7 ; 6,16 ; 10,25 R. / I, 1,4 ; 4,14 ; 7, 15–16 ; 13,21 W.-C.
241 Damaskios, *De Princ.*, I, 1,7 R. / I, 1, 8–9 W.-C.
242 Damaskios, *De Princ.*, I, 4,7 ; 10,25 ; 38,18 R. / I, 4, 14–15 ; 13,22 ; 56,9 W.-C.
243 Damaskios, *De Princ.*, I, 5, 4–5 R. / I, 5, 20–21 W.-C.
244 Damaskios, *De Princ.*, I, 5, 4–5 R. / I, 6,1 W.-C.
245 Cf. J. Combès (1975/1996), p. 67.

Donc pour Damaskios, l'Ineffable est purement et absolument incoordonné (ἁπλῶς καὶ πάντῃ ἀσύντακτον)[246], parfaitement autarcique[247], parfaitement incirconscrit, régnant au-delà même de la simplicité la plus parfaite et la plus absorbante, même celle de l'Un. Si l'Un peut se concevoir comme une plénitude résorbée dans la plus haute simplicité, l'Ineffable se pressent comme étant pure vacuité. « Car peut-être avançons-nous dans le vide (κενεμβατοῦμεν), fortement tendus vers le rien lui-même »[248]. L'Ineffable est ce qui n'est même pas simple, οὐδ' ἁπλοῦν, puisqu'il est *rien*[249].

Par conséquent, la non-dualité de l'Ineffable est d'un autre ordre encore que celle des hénades principielles. Damaskios en déduit que l'Ineffable est *une non-dualité absolue au-delà de la pure simplicité*.

Schéma n° 6 : La non-dualité et l'antériorité des principes premiers



[246] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 38, 22–23 R. / I, 56, 15–16 W.-C.

[247] Cette autarcie absolue exprime la dignité de ce Néant jouissant de la liberté parfaite propre à la notion d'Origine radicale, mais tellement radicale qu'elle ne peut être pensée comme origine *de* quelque chose. Damaskios s'appuie sur la notion commune de souveraineté autarcique : « dans les choses d'ici-bas, ce qui est libre de toute relation est plus digne que ce qui est pris dans une relation, et le non-coordonné plus digne que le coordonné ... de la même manière plus digne ... sera ce qui transcende toutes ces sortes de chose, et qui n'est supposé entrer en aucune coordination ni relation », cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 5,20–6,3 R. / I, 6, 16–23 W.-C.

[248] Damaskios, *De Princ.*, I, 5, 4 R. / I, 5, 19–20 W.-C.

[249] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 37,19 R. / I, 54,23 W.-C.

2.2. *Le conflit entre la connaissance et la non-dualité des premiers principes*

Répondre à la question de la simplicité des premiers principes, c'est donc comprendre la nature non duale de ces mêmes principes. Or la conscience de la non-dualité des principes est l'aveu qu'il existe des réalités que notre intelligence, soumise à la dualité, ne peut correctement appréhender dans les cadres de sa propre logique.

En d'autres termes, les apories qui mettent à mal une connaissance authentique des principes premiers ne sont-elles pas l'aveu que la nature de la connaissance est en perpétuel conflit avec la nature indivise des premiers principes ? Par conséquent, aux vues des caractéristiques de la connaissance que nous avons étayées précédemment, nous sommes maintenant en mesure de montrer en quoi la nature de tout acte cognitif reste à jamais inadaptée à la non-dualité des premiers principes.

Damaskios développe pour cela plusieurs arguments plus ou moins élaborés, afin de démontrer cette incompatibilité bouleversante entre notre pensée et les premiers principes.

2.2.a. *La non-dualité des principes et la détermination cognitive*

Être déterminable, c'est appartenir au tout, autrement dit être un élément de celui-ci. Être déterminable, c'est aussi avoir une qualité et être par conséquent conceptualisable. Être déterminable, c'est enfin être délimité afin d'être cerné par l'acte de circonscription de toute connaissance. En résumé, connaître c'est déterminer.

Or les principes premiers sont *indéterminables*[250]. Et ce pour plusieurs raisons que nous allons immédiatement examiner. Tout connaissable doit donner prise à la connaissance (ὡς ἀντερείδειν τὴν γνῶσιν) en tant qu'il est une réalité *déterminée*. Pour qu'il y ait une connaissance, il faut en effet qu'entre le connaissant et le connaissable apparaisse un point de contact[251]. Or pour qu'il y ait un contact et que la connaissance ait prise sur lui, il faut que le connaissable ne soit pas rien (οὐδέν), mais soit lui-même un *quelque chose*, que ce soit un τὶ τῶν πάντων, un ὂν τῶν πάντων ou le tout lui-même (πάντα) considéré comme objet de connaissance à part entière. Globalement, tout connaissable possède donc un double aspect : τὸ τὶ καὶ τὸ ποιὸν en tant qu'il répond à l'interrogation épistémique par excellence : « ποιόν τι μὴν; ». Donc une réalité devient connaissable dès lors qu'elle peut être un

[250] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 80, 25–29 R. / I, 122, 8–13 W.-C.
[251] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 13, 21–22 R. / I, 18, 9–11 W.-C.

« concept déterminé » (διωρισμένα ἔννοια)[252]. Or la nature non duale des premiers principes ne permet pas qu'ils soient *quelque chose* qui donnerait lieu à un concept déterminé, parce que justement les principes sont indéterminés par nature. Ce qui signifie qu'ils ne sont ni des étants, ni un quelque chose, qu'ils ne possèdent aucune qualité ni ne laissent prise à aucune circonscription. Et s'ils ne peuvent être définis comme connaissables, à plus forte raison ne peuvent-ils être connus. Plusieurs arguments militent en faveur d'une impossibilité de connaître les principes.

L'Ineffable est hors du Tout

Être ineffable, c'est être *absolument* hors du Tout (ἐπέκεινα τῶν πάντων). Or puisque seul le tout ou quelque chose du tout peut être dit connaissable, l'Ineffable échappe *absolument* à toute connaissance quelle qu'elle soit. L'Ineffable n'est ni un, ni étant, ni hénade, ni tout. Comment en effet le *Rien* pourrait-il être objet de connaissance ?

L'Ineffable étant absolument hors du tout ne présente aucun point d'appui[253] pour le connaissant – comment en effet pourrait-on avoir un point de contact avec le Rien ? – et n'est radicalement point connaissable, « car s'il était connu lui aussi avec le reste, il ferait partie, lui aussi, du tout »[254]. Il embrasserait alors le propre de tout connaissable et auquel appartient le fait d'être (τὸ εἶναι) et serait coordonné au tout (συντετάξεται τοῖς πᾶσι)[255]. Par conséquent, puisqu'il « n'est rien pour nous, tant il dépasse notre pensée »[256], il est vain de vouloir le concevoir et le connaître[257].

Mais peut-être que l'Ineffable est connaissable pour une pensée divine (ἡ θεία γνῶσις), unitaire et supra-étancielle (τῇ ἑνιαίᾳ καὶ ὑπερουσίῳ)[258] ? Autrement dit, bien qu'étant inconnaissable pour nous serait-il connaissable en soi ou pour les dieux ? Damaskios lève l'ambigüité en insistant sur ce qui constitue un des axiomes épistémologiques majeurs du *Péri Archôn*, à savoir que *toute connaissance quelle qu'elle soit est une détermination.*

---

252 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 63, 26–27 ; 75,2 ; 75,24 ; 97,12 ; 109, 21–22 R. / I, 96, 1–2 ; 112,17 ; 114,2 ; II, 19,15 ; 37,21–38,1 W.-C. En Damaskios, *De Princ.*, I, 83,24 R. / I, 126,26 W.-C., l'expression οἰκεία ἔννοια parait être synonyme de celle de concept déterminé, car chaque réalité a un concept qui lui est propre, au sens il n'appartient qu'à elle du fait qu'il énonce sa propriété qui la distingue des autres.

253 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 13, 21–22 R. / I, 18, 9–11 W.-C.

254 Damaskios, *De Princ.*, I, 14,8 R. / I, 19, 5–6 W.-C.

255 Damaskios, *De Princ.*, I, 14, 9–10 R. / I, 19, 6–8 W.-C.

256 Damaskios, *De Princ.*, I, 12, 23–24 R. / I, 16, 16–17 W.-C.

257 Damaskios, *De Princ.*, I, 4, 9–10 R. / I, 4, 17–18 W.-C. : « bref, il ne faut ni le proclamer, ni le concevoir, ni le soupçonner ».

258 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 14, 5–6 R. / I, 19, 2–3 W.-C.

Dans ce cas, même la connaissance divine embrassant l'Ineffable le déterminerait. Or le Rien est totalement indéterminable. Et si une telle connaissance divine existe, l'Origine lui restera malgré tout totalement cachée à leurs yeux. Il faut mesurer ici la portée d'une telle affirmation : ἄγνωστον ἄρα καὶ τῇ θείᾳ γνώσει[259].

Cela laisse entendre que les dieux ignorent l'Origine de toutes choses et ne sont pas omniscients. Mais comment les dieux peuvent-ils ignorer quelque chose ? Mais l'Ineffable n'est pas quelque chose justement … Le fait pour les dieux de ne pas connaître l'Ineffable n'enlève pas leur omniscience. Cela confirme l'Ineffabilité de l'Origine radicale. Les dieux ne pénètrent pas ces Ténèbres primordiales. En fait, le Rien ne peut être d'une quelconque manière saisissable. Aucun intellect, même divin, ne peut s'approprier l'Ineffable par son acte propre, car « il regarde vers l'intelligible, et l'intelligible est forme ou étant »[260]. Or l'Ineffable est rien de tout cela, ni même un. L'extraterritorialité de l'Ineffable reste inviolée tant par l'intelligence humaine que divine.

De plus, l'Ineffable ne pourrait non plus être déclaré, par quelque intelligence que ce soit, *inconnaissable*, puisqu'« être inconnaissable » est une détermination réelle au même titre « qu'être connaissable ». « Être inconnaissable » est une connaissance. Donc le dire inconnaissable serait encore le déterminer. Ce serait en outre lui donner une détermination commune, un κοινόν τι, à savoir l'inconnaissable que partagent entre elles les réalités inconnaissables, telle par exemple l'Intelligible pour la sensation. L'ineffable appartiendrait alors au tout en tant qu'éléments d'une unique coordination[261]. Or il s'échappe à *toute* détermination, puisqu'il échappe au Tout.

L'Un est tout sans être un élément du tout

Si l'Ineffable exclut toute détermination en tant qu'il est au-delà même du tout, l'Un également, en tant qu'il est la sursimplification parfaite du tout selon l'un. C'est le sens de l'interrogation de Damaskios : « et comment l'Un pourrait-il être connaissable s'il est *seulement* un (καὶ πῶς γνωστόν, εἰ μόνον ἕν) ? »[262] Il faut donc exclure de lui la notion d'un *un déterminé* (ἕν τι) puisque justement ce qui est *seulement un* (μόνον ἕν) est ce qui n'est pas

259 Damaskios, *De Princ.*, I, 14, 12–13 R. / I, 19,12 W.-C.
260 Damaskios, *De Princ.*, I, 14, 4–5 R. / I, 19, 1–2 W.-C.
261 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 13, 1–2 R. / I, 17, 7–8 W.-C.
262 Damaskios, *De Princ.*, I, 55, 15–16 R. / I, 83,15 W.-C.

déterminé. Et comme il n'y a de connaissance que du *quelque chose* et du *qualifié* (τὸ τὶ καὶ τὸ ποιὸν) donc du déterminé (τι), l'Un est par conséquent exclu de la connaissance.

D'autre part, si l'Un est dit tout ce n'est pas en tant qu'une chose particulière appelée *tout* (οὐκ ἔστι τόδε τι εἶναι). Le tout de l'Un n'est pas le tout déterminé ni l'ensemble de la pluralité dans une certaine division, mais le tout conçu selon l'un, c'est-à-dire indifférencié, en tant que la pluralité est complètement résorbée dans la pure simplicité de l'Un. Le tout de l'Un est lui aussi indéterminé et n'est pas quelque chose (τόδε τί ἐστιν εἶναι). L'Un en tant que tout n'est donc pas non plus connaissable (ὅτι τὸ πάντα ὂν οὐκ ἔστι γνωστόν)[263]. L'Un étant antérieur à toutes ces notions réifiantes et qualifiantes[264] est par conséquent au-delà de la connaissance.

L'Unifié n'est pas un étant déterminé

L'Unifié est-il un νοητὸν ὡς ὄν ? Auquel cas, puisque l'étant est connaissable, l'Unifié le serait également. Or Damaskios précise que si l'Unifié est parfaitement indifférencié, tout y est sous le mode de l'indistinction la plus totale (πάντα γὰρ ἀδιακρίτως), au point que l'étant même y soit complètement résorbé et totalement indiscernable (οὐδὲ τὸ ὂν ἐκεῖ διαφανές)[265].

De plus, il n'y a aucune distinction entre τὸ εἶναι ὄντι et τὸ εἶναι νοητῷ, ni même entre les réalités le plus vénérables, telles que l'étant, l'intelligible, au point que toutes ces réalités sont des non-étants (οὐκ ὄντα)[266].

En outre, il n'y a de connaissance que de l'étant, et l'Unifié est *au-delà* de l'étant (ὑπὲρ τὸ ὄν) comme le montre l'un des arguments de l'aporie[267]. Par conséquent, l'Unifié n'est pas connaissable.

L'Unifié n'est-il pas l'objet de l'intellect, car ce vers quoi se meut l'intellect est l'étance ? Or l'Unifié n'est pas l'étance[268]. En effet, l'unifié est, comme nous l'avons vu, le *concrété* de tous les étants et de toutes les étances (συναίρεμα τῶν ὄντων πάντων καὶ τῶν οὐσιῶν). Nous le stigmatisons depuis Platon[269] comme le συναμφότερον de l'un et de l'étant antérieur aux deux. C'est la raison pour laquelle Damaskios désigne l'Unifié par l'expression « un-étant » omettant volontairement le « et » entre les deux

---

263 Damaskios, *De Princ.*, I, 48, 13–16 R. / I, 72, 12–15 W.-C.
264 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 58, 1–10 R. / I, 87, 5–17 W.-C.
265 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 145,27 R. / II, 91,11 W.-C.
266 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 145,28–146,4 R. / II, 91, 12–18 W.-C.
267 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 152, 5–7 R. / II, 101, 9–12 W.-C.
268 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 152, 7–14 R. / II, 101, 13–22 W.-C.
269 Cf. Platon, *Parm.*, 142 *b*3–*c*7.

termes, οὐχ ἓν καὶ ὄν, ἀλλὰ ἓν ὂν, pour rappeler l'antériorité indifférencié de l'Unifié par rapport à la toute première altérité de l'un et de l'étant[270].

Par conséquent, comme l'exprime maintes fois Damaskios, « il n'y a rien dans l'Unifié de distingué, ni étance, ni intelligible, ni rien d'autre, et l'Unifié possède l'étant dans le fait d'être tout par contraction (κατὰ συναίρεσιν) »[271]. Donc si l'on reste fidèle à la définition de la connaissance comme intellection de l'étant ou de l'étance, l'Unifié n'est pas connaissable.

Les premiers principes n'ont ni circonscription ni délimitation

Le Tout est concevable parce qu'il est une réalité dont la nature est d'être avec ses limites (μετὰ τῶν περάτων)[272], ou parce qu'il est la pluralité ayant une limite (τὰ πάντα πολλὰ βούλεται εἶναι πεπερασμένα)[273]. Cet enveloppement ou περίληψις qu'est le Tout peut être embrassé par la connaissance qui aime circonscrire son objet[274].

En effet, est dit réellement connaissable ce qui est circonscrit et peut être saisi comme forme (εἶδος δὲ πᾶν τὸ περιγραφόμενον)[275]. La raison humaine ne pense que dans l'horizon d'une limite imposée à l'objet[276].

Par contre, comment pourrait-on délimiter et circonscrire ce qui est non duale ? L'Un peut-il recevoir une limite ou un contour imposés par la connaissance humaine ? Peut-on embrasser la pure simplicité ? La question devient encore plus étonnante à propos de l'Ineffable. Comment le Rien peut-il être cerné et délimité par la connaissance ?

Si l'Ineffable était connaissable, il serait déterminé ou borné (ὁριεῖ) par la connaissance, puisqu'enveloppé par elle (περιλήψεται αὐτὸ ἡ γνῶσις)[277]. Or l'Ineffable est « *complètement* non enveloppable et indéfini (ἀπερίληπτον ἄρα καὶ ἀόριστον πάντῃ) »[278]. Par conséquent, il n'est saisissable par *aucune*

---

[270] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 147, 9–19 R. / II, 93, 5–20 W.-C.

[271] Damaskios, *De Princ.*, I, 147, 24–25 R. / II, 94, 1–4 W.-C.

[272] Damaskios, *De Princ.*, I, 2,1 R. / I, 1,16 W.-C.

[273] Damaskios, *De Princ.*, I, 1,10 R. / I, 1, 11–12 W.-C.

[274] Damaskios, *De Princ.*, I, 57, 7–8 R. / I, 86, 4–5 W.-C. : οἷον τὸ ἡνωμένον, καὶ ταύτην διαφεῦγον τὴν διορίζουσαν ἢ περιγράφουσαν γνῶσιν ; I, 153, 4–5 R. / II, 103,3 W.-C. : τὸ δὲ ἡνωμένον ἀπερίγραφον, ἄγνωστον ἄρα τελέως.

[275] Damaskios, *De Princ.*, I, 153,4 R. / II, 103,2 W.-C.

[276] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 57, 2–5 R. / I, 85,18–86,2 W.-C.

[277] Damaskios, *De Princ.*, I, 14, 10–11 R. / I, 19, 8–9 W.-C.

[278] Damaskios, *De Princ.*, I, 14,12 R. / I, 19,11 W.-C. Le terme ἀπερίληπτον est intéressant, car il signifie à la fois sans limites spatiales et sans limite temporelles, finalement absolument hors du tout au sens il n'appartient pas au tout et ne coïncide pas non plus avec le tout, qui « est avec ses propres limites ».

connaissance[279]. L'Origine échappe complètement à toutes notions, même celle de connaissable comme d'inconnaissable. De même, les hénades n'ont aucune circonscription, car leur indifférenciation l'exclut.

2.2.b. *La non-dualité des principes et la distinction cognitive*

La non-dualité des premiers principes abolit toute mise en *relation*, toute *altérité* et toute *contradistinction*. Or nous savons que la connaissance, étant de nature duale, est fondée sur ces trois exigences. À quels conflits nous exposera donc la rencontre tant espérée de notre faculté cognitive avec les premiers principes ?

2.2.b.i. *Les premiers principes sont hors de toute relation cognitive*

Nous avons démontré que la connaissance se définit comme une *puissance de relation* : une relation active (une σχέσις ou un πρός τι) naissant de la distinction entre un connaissant (γιγνῶσκον) et un connaissable (γνωστόν) et une relation que l'on nomme γνῶσις, unissant le premier terme au second.

En outre, la σχέσις cognitive introduit immanquablement l'idée de σύνταξις. Ce qui fait que toute action de connaître place le connaissable dans une dépendance vis-à-vis du connaissant, en le mettant en coordination avec une réalité pensante. Le connaissable devient donc *relatif* à la connaissance et au connaissant (τὸ δὲ γνωστὸν πρὸς τὴν γνῶσιν καὶ τὸ γιγνῶσκον)[280]. Or la question qui mérite d'être posée est celle-ci : dans ces conditions est-il possible de connaître ce qui est non-dual en l'impliquant dans une relation présupposant elle-même la dualité ?

Il est évident que si nous posons l'Ineffable comme connaissable, nous l'introduisons d'emblée dans une coordination et une relation qui lui sont totalement étrangères, durent-elles être celles de la connaissance : ἕξει ἄρα καὶ ἐκεῖνο σύνταξίν τινα καὶ σχέσιν πρὸς τὰ τοιαῦτα[281]. Étant l'ἀσύντακτον *absolu*, l'Ineffable « transcende » toute σχέσις et ne peut être ni γνωστόν, ni même un ἄγνωστον. Il est au-delà de tout acte noétique et cognitif.

Néanmoins, c'est par tout un tas d'artifice que l'on voudrait parvenir à concevoir ce Néant, c'est-à-dire par l'analogie et la ressemblance basée sur le modèle-copie (οὐδέ τις ἀναλογία, οὐδ' ὁμοιότης)[282], au moyen du syllogisme,

---

[279] Damaskios, *De Princ.*, I, 14, 12–13 R. / I, 19,12 W.-C. : ὥστε καὶ γνώσει πάσῃ· ἄγνωστον ἄρα, καὶ τῇ θείᾳ γνώσει.

[280] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 14,15 R. / I, 19, 14–15 W.-C.

[281] Damaskios, *De Princ.*, I, 14, 15–16 R. / I, 19, 15–16 W.-C. : « L'Ineffable, s'il était connaissable, aurait, lui aussi, une certaine coordination et relation à de telles choses ».

[282] Damaskios, *De Princ.*, I, 15,26–16,11 R. / I, 21,23–22,15 W.-C.

de la démonstration, du discours[283], de la négation[284]. Or il excède *toute* relation, au point que le nier de tout ce qui lui est inférieur, c'est déjà le lier.

S. Breton a eu un beau mot pour décrire cette solitude de l'Origine si impertinente pour nous: «le chemin qu'on trace ainsi, sous le signe du superlatif, est semé d'apories que réitère, à chaque pas, l'angoisse obsédante du néant». Le paradoxe est tel que même lorsque nous disons que l'Ineffable n'a pas de relation, c'est déjà l'imbriquer dans une relation, celle de ne pas en avoir. Tout discours à son sujet est une antinomie sémantique. Le simple fait de le caresser du regard de la pensée dérange l'obscur silence de l'Ineffable, lui impose un murmure qu'il n'a même pas, autrement que celui de notre propre balbutiement.

Nous savons que l'Un et l'Unifié sont inconnaissables. Mais ils sont également dépourvus d'une possibilité de connaître. Damaskios veut exiler des principes premiers toute relation quelconque à un acte cognitif. Si les hénades connaissent, c'est de trois manières: vers ce qui est antérieur à soi (πρὸ ἑαυτοῦ), vers soi-même (ἑαυτό) et vers ce qui est inférieur à soi (μεθ' ἑαυτό).

Or ni l'Un ni l'Unifié ne peuvent connaître ce qui leur est antérieur, car l'Ineffable est totalement inconnaissable. Ils ne peuvent non plus se connaître eux-mêmes, car ils se dualiseraient à l'instant même de cet acte (διπλόην γὰρ ἕξει τινὰ). Car ils seraient à la fois connaissants et connaissables, et de uns qu'ils sont ils deviendraient deux. Et enfin, ils ne pourront encore moins connaître ce qui leur est inférieur, car, par cet acte cognitif, ils agiront. Or toute action suppose l'écart d'une puissance et d'un acte, et là encore une division.

2.2.b.ii. *Les premiers principes échappent à l'altérité cognitive*

En dévoilant la nature duale de la connaissance et son appartenance à un intellect distancié de son objet, nous avons montré que la connaissance se révèle être une réalité pleinement *diastatique*. Damaskios a fait de l'altérité l'une des conditions de possibilité de l'acte cognitif, parce qu'elle engendre justement la distinction nécessaire à toute connaissance sous la forme d'une dualité exploitable par l'intellect: la connaissance n'existe que dans l'écart du connaissant et du connu[285]. Dès lors comment l'indifférenciation des premiers principes peut-elle se soumettre à une telle altérité?

283 Damaskios, *De Princ.*, I, 15, 11–20 R. / I, 21, 3–14 W.-C.
284 Damaskios, *De Princ.*, I, 15, 20–25 R. / I, 21, 15–22 W.-C.
285 Damaskios, *De Princ.*, I, 179, 19–21 R. / II, 145, 14–17 W.-C.

En effet, si l'Un était connaissable, il serait alors tiraillé par l'*altérité* propre à toute cognition et participerait à la dualité[286]. Puisqu'il est absolument simple, aucune distinction ne peut être surimposée à sa nature, pas même celle du connaissable et de connaissant. Car dire que l'Un est connaissable, c'est infliger la distinction à ce qui n'en a pas, car l'Un est seulement un[287]. La connaissance de l'Un effondrerait la non-dualité de l'Un dans une dualité d'importation. Or l'Un ne peut souffrir aucune altérité ni division, ni dans un rapport externe, ni par rapport à lui-même. C'est pour cela qu'il ne peut être ni connu par les êtres, ni se connaître lui-même, ni connaître lui-même. Damaskios agite ici l'impératif épistémologique que *connaître, c'est dualiser ou diviser le connaissable* or (πῶς γὰρ ἂν συναφθείη τῷ ἁπλῷ τὸ διπλοῦν). Il n'y a donc aucune conversion cognitive possible vers l'Un à la manière d'un connaissant vers un connaissable, à cause de la très grande distinction dans laquelle se trouve la connaissance[288].

L'unifié est défini par Damaskios comme « le concrété de toutes choses antérieures à tout (πρὸ πάντων τὸ συναίρεμα πάντων) »[289] admet-il la connaissance ? L'Unifié est le sommet antérieur à la différenciation des plusieurs, soit la toute première indétermination avant la manifestation de la pluralité et de l'altérité de l'un et de l'étant. « Le véritable unifié est tout de manière indifférenciée et selon sa transcendance unifié antérieurement à tout »[290]. Aucune distinction n'appartient donc à l'Unifié. Donc l'Unifié ne supporte pas non plus l'altérité de la connaissance.

2.2.b.iii. *Les premiers principes refusent la contradistinction*

Les principes premiers sont « au-delà de toute opposition, même au-delà de l'opposition des contraires, et à bien plus forte raison encore au-delà de toute opposition »[291]. Or l'examen de la contradistinction de la connaissance nous a montré que connaître, appartenant à la distinction (διακρίσις), se déploie dans une contradistinction, une ἀντιδιαίρεσις proprement gnoséologique. Or ce qui est non dual peut-il supporter d'entrer dans une logique contradistinctive, quelle qu'elle soit ?

La non-dualité de l'Ineffable défie certes toute gnoséologie, mais également toute agnoséologie. En effet, nous voyons d'emblée que l'Ineffable ou le Néant par excellence ne peut supporter la distinction et la relativité

---

286 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 14, 16–21 R. / I, 19, 17–24 W.-C.
287 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 46, 3–4 R. / I, 68, 11–13 W.-C.
288 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 50, 10–11 R. / I, 75, 11–13 W.-C.
289 Damaskios, *De Princ.*, I, 66, 19–20 R. / I, 100, 6–7 W.-C.
290 Damaskios, *De Princ.*, I, 150, 24–25 R. / II, 98, 24–24 W.-C.
291 Damaskios, *De Princ.*, I, 82, 15–16 R. / I, 124,4–125,2 W.-C.

promise à tout connaissable. L'Ineffable, parce qu'il est au-delà de toute coordination et totalement hors du Tout, n'est pas connaissable. Aucun intellect ne peut le penser, aucune pensée humaine ne peut le concevoir. Si on ne peut le penser comme connaissable, peut-on le penser comme « totalement inconnaissable » ? « Comment peut-on dire [sous-entendu connaître] que l'Ineffable est complètement inconnaissable » ? En réalité, il est impossible de démontrer l'incognoscibilité de l'Ineffable sans lui imposer la contradistinction du connaissable. Car l'inconnaissance est contradistinguée de la connaissance. Et on ne peut échapper à cette opposition systématique. Dire que l'Ineffable est inconnaissable, c'est l'introduire immédiatement dans une relation de contradistinction avec la connaissance, de même que dire que l'Ineffable est connaissable, c'est également l'introduire dans une relation de contradistinction avec l'inconnaissance. C'est une des raisons essentielles qui oblige Damaskios à penser l'Ineffable selon l'hyperignorance. Seul cet état de surignorance évacue la contradistinction gnoséologique. L'Ineffable n'est *ni* connaissable *ni* inconnaissable. On ne peut rien affirmer ni même rien nier de l'Ineffable, ni même connaître qu'il est parfaitement inconnaissable. La connaissance de son inconnaissance est parfaitement impossible. Cet inconnaissable absolu est « tellement inconnaissable qu'il n'a même pas l'inconnaissable pour nature, que nous ne l'atteignons même pas comme inconnaissable, enfin que nous ignorons même s'il est inconnaissable »[292].

Damaskios conclut que l'Ineffable « est au-delà même de toute opposition de ce genre, à savoir non seulement au-delà de l'opposition de termes de même rang [contradistinction horizontale], mais encore de celle qui se caractérise comme étant entre un premier et ce qui vient après lui [contradistinction verticale] »[293].

Si le connaissant est différencié du connaissable, celui-ci est également différencié du connaissant et participe du même coup à cette relation d'opposition. Ceci amène la conséquence suivante dans le problème de la connaissance des principes premiers indifférenciés que, si le principe est connaissable, il est donc membre d'une relation qui l'oppose au connaissant ou à la connaissance. Tout connaissant se (contra)distingue du connaissable, puisque c'est cette distance qui permet à la connaissance d'être. Or si nous sommes dans un état de distinction vis-à-vis du principe, en tant que connaissant envers un connaissable, ce dernier subira cet état de

[292] Damaskios, *De Princ.*, I, 13, 18–19 R. / I, 18, 5–7 W.-C.
[293] Damaskios, *De Princ.*, I, 6, 5–7 R. / I, 7, 1–4 W.-C.

distinction et sera de ce fait lui aussi une réalité différenciée et distincte. Par conséquent, admettre une connaissance du principe premier, c'est faire de lui ce qui est *distingué du connaissant*.

Mais l'Unifié et l'Un peuvent-il se permettre d'être distingués, eux qui ne supportent aucune différenciation ? Non, les premiers principes échappant à toutes les oppositions ne peuvent être pris dans la contradistinction verticale du connaissant vis-à-vis du connaissable ou du connaissable vis-à-vis de la connaissance.

D'ailleurs Damaskios ne masque pas son indignation : « Et comment le premier pourrait-il être dans la détermination et la contradistinction (Καὶ πῶς ἐν διορισμῷ καὶ ἀντιδιαιρέσει τὸ πρῶτον) »[294] ? On devine néanmoins clairement la réponse, au point que nous pouvons faire le lien avec un passage de la *Théologie Platonicienne*[295] qui d'une manière pose et répond également à cette question, ce qui montre dans quelle mesure l'exil du premier principe hors de toute opposition a déjà tracassé son prédécesseur.

En effet, Proklos tire une conclusion identique à celle de Damaskios d'après la *Lettre* II de Platon[296] à propos de la transcendance et de l'indépendance (τῆς πρωτίστης αἰτίας ἐξῃρημένον καὶ ἀσύντακτον) de la cause première de toutes choses[297]. Il confirme par son exégèse que cette antériorité supérieure de l'Un le place indubitablement au-delà de toute division et opposition, donc de toute contradistinction : « au *Roi de toutes choses*, Platon n'attribue ni une partie de série, ni une autorité à le *contradistinguer* avec les autres rois »[298]. Autrement dit, à l'interrogation soulevée par Damaskios, il faut répondre en suivant un raisonnement identique, à savoir que l'Un pur est d'une antériorité telle qu'il ne se détermine ni dans un rapport d'opposition vis-à-vis des autres principes, ni ne se place comme chef de la triade. Au contraire, et là c'est Damaskios qui parle, l'Un est tout, de telle sorte qu'il l'est selon la simplicité antérieure à tout, simplicité unique

---

294 Damaskios, *De Princ.*, I, 63, 8–9 R. / I, 95, 1–2 W.-C.

295 Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, II 8, p. 52,19–53,24.

296 Cf. Platon, *Lettre* II, 312 *e* 1–2.

297 Il faut signaler que dans l'optique de Proklos cette indépendance de la cause première de toutes choses est radicale (παντῇ) et renvoie chez lui à la doctrine de Jamblique de l'Ineffable reprise par Damaskios (cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 86, 3–17 R. / II, 1, 1–8 W.-C.), à la différence que pour Proklos, il y a identité entre l'Un et l'Ineffable, alors que pour Damaskios, cette identité est rejetée. Nonobstant, l'argument de la *Théologie Platonicienne* de l'indépendance de la cause première n'est pas à prendre à la lettre de la doctrine, mais doit être utilisé du point de vue du raisonnement qui place la causalité première au-delà de toute détermination et opposition.

298 Proklos, *Théol. Plat.*, II 8, p. 53, 3–5 : τῷ δὲ βασιλεῖ τῶν πάντων οὔτε ἀριθμοῦ μόριον οὔτε πρὸς τοὺς ἄλλους ἀντιδιαίρεσιν τῆς ἀρχῆς ἀποδιδούς.

parfaite (ὡς ἁπλότης μία παντελής)[299]. Si le terme τὸ πρῶτον est employé par Damaskios, c'est pour exprimer uniquement l'éminence et la primauté de l'Un, et non pour nous faire croire que le premier s'oppose au deuxième ou à un troisième, ni ne se connumère avec eux – car il n'y a *là-haut* ni nombre ni monade – ni qu'il s'oppose aux plusieurs ou à l'être – car il n'y a *là-haut* point de détermination comme dans les réalités déterminées –, mais au contraire pour manifester la sursimplification de l'Un pur ou son antériorité radicale par rapport à toute division et toute distinction. L'Un est « un selon un autre mode (ἕτερον τρόπον), celui qui est antérieur à la division et à la contradistinction »[300] confirme Damaskios. Et il l'est totalement et strictement ἁπλῶς, parce qu'il « n'est ni étance, ni vie, ni intellect »[301], et parce qu'il échappe à la structure triadique, en fait à tout archétype ternaire.

Or cette fuite vers la simplicité unique et absolue fait qu'il s'échappe de la connaissance qui est d'essence duale. Car si la connaissance n'existe que dans la dualité de ces termes (autre est le connaissant et autre le connu), alors l'Un doit prendre le risque (κινδυνεύει) de s'exclure de toute relation cognitive. Car l'Un ne contient aucune dualité (οὐ γὰρ ἔχει τινὰ διπλόην τὸ ἕν). En lui, ne sera aucun membre d'une relation de connaissance, et il ne sera ni connaissant ni connu[302]. En effet, les prédicats « connaissant » et « connu » sont postulés dans une opposition et une distinction qui ne conviennent pas à la simplicité de l'Un. Et si l'acte de connaître n'appartient pas à l'Un, il n'est pas non plus objet de connaissance pour ses dérivés.

Au sens strict, l'Un n'est pas un *intelligible*. L'Un est ce que l'on ne peut penser de plus simple, et l'Intelligible ne partage déjà plus cette simplicité primordiale.

Il est maintenant évident que le premier principe ne peut être pris dans une contradistinction, qui est la manifestation de la première altérité ou dualité. La conclusion s'avère donc d'une simplicité déroutante, que Damaskios exprime en ces termes : l'un qui est affecté par la connaissance ou la conversion cognitive est « affecté par la distinction et n'est plus seulement un, mais encore distingué : il n'est donc pas l'Un »[303].

De ce qui vient d'être démontré, nous voyons surgir le dilemme dont la conclusion de Damaskios est sans ambigüité : « Est-ce donc que l'un

---

299 Damaskios, *De Princ.*, I, 107,26 R. / II, 35, 2–3 W.-C.
300 Damaskios, *De Princ.*, I, 218, 11–12 R. / II, 211, 1–2 W.-C.
301 Damaskios, *De Princ.*, I, 218,13 R. / II, 211, 3–2 W.-C.
302 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 14, 16–19 R. / I, 19, 17–21 W.-C.
303 Damaskios, *De Princ.*, I, 49, 14–15 R. / I, 74, 9–11 W.-C.

connaît? Non, ceci est le propre de la différenciation. N'est-il pas non plus connu? Non, car cela aussi est le propre de la différenciation, s'il est vrai aussi qu'« il connaît » s'oppose à « il est connu » »[304]. Accepter une cognoscibilité de l'Un, et *a fortiori* de l'Unifié – ce dernier également n'est « contradistingué de rien »[305] en tant qu'il est l'*un-étant-tout* – ne serait-ce donc pas casser leur indifférenciation totale, les dualiser dans l'acte même de la connaissance qui suppose la contradistinction? Or cela est inconcevable.

Si à propos de l'Unifié Damaskios déclare ceci: « καὶ ὅλως ἐν πολλῷ διορισμῷ τὸ γιγνῶσκον πρὸς τὸ γιγνωσκόμενον, καὶ ὅσος οὐκ ἂν γένοιτό τις ἐν τῷ ἡνωμένῳ »[306], à plus forte raison l'affirme-t-il de l'Un. L'Un n'est donc pas un νοητόν à cause de la grande distinction de la connaissance. Et l'Unifié n'est pas non plus un νοητόν pour les mêmes raisons, bien qu'il soit à proprement parler l'Intelligible (certes contracté). Le connaissable n'est pas dans l'intelligible, car, dans le cas contraire, l'Unifié ne serait plus unifié, mais déchiré dans la contradistinction de la connaissance[307].

De cette longue suite d'argumentations, nous sommes maintenant en mesure de résumer la critique de la connaissance des premiers principes en ces termes: la non-dualité des premiers principes est incompatible avec la nature de l'intellect qui est dans la détermination achevée et est soumise à l'altérité. Donc la nature des premiers principes est inconciliable avec celle de la connaissance qui est l'acte de l'intellect et qui exigence l'altérité pour exister comme connaissance. Il y a donc émergence d'un conflit qui oppose les principes premiers à la pensée humaine, dès lors que celle-ci chercher à connaître les principes. Cette mise en relation de ces deux natures incompatibles et inconciliables est la source principale des apories de la cognoscibilité des principes premiers.

En tant qu'être rationnel, l'homme ne peut échapper à la dualité que véhicule toute connaissance. Et si nous nous obstinons à vouloir les connaître, la nature non duale des premiers principes sera continuellement déchirée et brisée dans l'état de distinction et de contradistinction qu'impose tout acte cognitif. D'où le caractère falsifié, dégradé et illusoire de la

304 Damaskios, *De Princ.*, I, 53, 15–18 R. / I, 80, 16–18 W.-C.
305 Damaskios, *De Princ.*, I, 151, 1–2 R. / II, 98,25–99,1 W.-C.: « C'est pourquoi l'Unifié n'est contradistingué de rien, en tant qu'il est l'étant-tout de ce qui est distingué sous forme de parties dans nos propres conceptions ».
306 Damaskios, *De Princ.*, I, 152, 18–20 R. / I, 102, 5–7 W.-C.
307 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 152, 21–24 R. / I, 102, 7–12 W.-C.

connaissance humaine des principes. Par conséquent, les premiers principes sont la limite de la pensée humaine et doivent rester en dehors de tout acte cognitif, si l'on veut éviter toute aporie.

3. Le statut de la connaissance humaine

Le *Péri Archôn* est le grand théâtre où se joue une tragédie : celle de la pensée humaine partant à la conquête des réalités primordiales. Une tragédie parce que nous ne pensons les choses que par rapport à nous-mêmes. Toutes nos conceptions concernant les principes ne sont que des projections de nous-mêmes. Bien que nous pressentions ou soupçonnions que le principe est un, indivis et simple, notre raison le fractionne et le scinde en une unité et une multiplicité, en une singularité et quelque chose d'universel, parce que notre intellect ne peut penser que dans l'opposition manifeste, c'est-à-dire dans la détermination accomplie. L'altérité primordiale règne au sein de l'âme particulière que nous sommes, issues des Titans, et soumet tous nos processus intellectuels à la dualité. Mais si la dualité est le cadre de nos facultés cognitives, la dualité n'existe ni ne présubsiste en aucun des principes premiers. Nous avons montré que cette faillite prenait source dans le conflit entre deux natures incompatibles, celle de notre intellect et de la connaissance qui est son acte propre et celle des premiers principes. Cette incompatibilité est source des apories de la connaissance.

Néanmoins, l'homme a conscience de la nocivité de toute division et de tout ce qui est dans l'état de morcèlement. Son vœu spirituel est de rejoindre le principe et de s'y unir afin d'anéantir toute multiplicité ou division. Le désir de renouer avec ce qui est séparé, loin, à cause de la procession, est un désir de conversion violent de l'intellect humain qui veut réaliser ce souhait au moyen de la connaissance. Concrètement, réunir le connaissant avec le connaissable qui est ici le principe premier. Connaître pour l'homme est donc répondre à la tentation épistrophique en provoquant une tension de son intellect vers une réalité connaissable, jusqu'au contact précieux et salutaire. La connaissance prend une valeur sotériologique incomparable.

La question de la connaissance des premiers principes harcèle néanmoins l'esprit humain parce qu'il est continuellement tiraillé entre le désir de se convertir vers l'Origine en dépassant la multiplicité au moyen de la connaissance et l'aveu amer de son échec. En réalité, la défaite de l'intelligence humaine n'est que la manifestation d'une indigence, celle d'une impuissance à penser purement l'unité à cause de la dualité qui ne peut appréhender les réalités suprasensibles que dans l'optique d'une sépa-

ration, d'une division et d'une contradistinction. Car toute unification a besoin d'une distinction préalable et fondatrice. « Ce qui unifie est dans la distinction »[308], puisque l'on ne peut unir que ce qui est préalablement dans une certaine distinction[309]. En effet, si tout était déjà ramassé en une unité parfaite, à quoi bon encore chercher à rassembler et à unir quoi que ce soit ?

Mais la distinction qui anticipe toute union déroule sans cesse devant elle l'espace de la dualité qui, injurieusement, conduit à l'achoppement de toute réconciliation possible. La connaissance s'active avec zèle à (ré)unir un connaissant avec un connaissable pour en abolir l'écart obsédant, mais pour demeurer dans sa fonction, en tant que connaissance et conversion, elle doit paradoxalement conserver sa discrimination interne, car il n'y a de connaissance que dans la distinction d'un connaissant et d'un connaissable. Nous avons maintenant compris avec Damaskios que la connaissance dont la modalité est d'être une *relation* implique par conséquent *toujours* la distinction. Le *Péri Archôn* met en évidence et exploite le paradoxe de la connaissance : la connaissance ne peut annihiler toute distance sans se détruire elle-même.

Damaskios attaque donc la vanité de toute γνῶσις qui croit pouvoir produire l'union du connaissant et du connaissable. Et pour cela, il va décortiquer la connaissance et la mettre à nue, examiner son mécanisme et comprendre ses lois. Donc Damaskios soulève, en arrière-fond des apories de la connaissance, la question ô combien fondamentale *du rapport entre la pensée et l'objet de la pensée* ! Qu'est-ce que le connaissant connaît ? Quelle est la valeur *objective* de la connaissance ? Car expliquer la relation du connaissant et du connaissable, c'est pouvoir rendre compte de l'échec ou non de cette rencontre et de cerner nos limites. Autrement dit, le *Péri Archôn* tente de répondre à la question : que nous est-il donc possible de connaître des principes premiers ?

3.1. *La remise en question de l'identité gnoséologique*

Damaskios dit que « la connaissance met en contact (συνάπτει) le connaissant au connu ; en effet, elle tend le connaissant vers le connu par amour du vrai, et elle met le connaissable dans le connaissant par l'éclair (ἀστραπήν) qui s'élance en celui-ci à partir de celui-là »[310]. Damaskios donne à propos

---

308 Damaskios, *De Princ.*, I, 73,4 R. / I, 109,24 W.-C.

309 Damaskios, *De Princ.*, I, 113, 3–4 R. / II, 42,15 W.-C. : Ἡ γὰρ ἕνωσις ὅπου διάκρισις ἦν τῶν πλειόνων.

310 Damaskios, *De Princ.*, I, 179, 24–27 R. / II, 145,22–146,1 W.-C.

de la connaissance la belle image d'un rayonnement qui illumine tout autour (περιαυγασμός)[311] comme une lumière avant-coureur (οἷον προπομπεία φωτὸς) émergeant du connaissable vers le connaissant[312]. La connaissance est conçue alors comme l'illumination du connaissant par un connaissable. Mais que livre donc la connaissance au connaissant ? Quelle est la nature de cette illumination ? Or pour pouvoir répondre à ces questions, il faut préalablement comprendre le mécanisme d'un acte cognitif.

La connaissance fonctionne selon un processus de mise en relation des différents termes : γνωστικόν, γιγνῶσκον, γιγνωσκόμενον, γνωστόν. Dans la conversion cognitive apparaissent en effet trois *opérateurs* concourants à l'acte cognitif : le connaissant (γιγνῶσκον), le connu (γιγνωσκόμενον) et la connaissance (γνῶσις) qui est l'action elle-même. Puis viennent s'ajouter deux autres termes, d'une part le connaissable (γνωστόν) qui est l'objet du désir cognitif (Ἔτι τὸ γνωστὸν ἐφετόν ἐστι τοῦ γνωστικοῦ), et d'autre part ce qui est capable de connaître (γνωστικόν) faisant appel à la faculté de connaître propre au connaissant. La connaissance prend corps dans ce rapport des différents composants[313] et fonctionne selon une double

---

[311] Damaskios, *De Princ.*, I, 181, 26–27 R. / II, 149, 12–13 W.-C. Le terme περιαυγασμός, contrairement à ce que croit J. Combès (1986), II, p. 270, note 2, de la p. 149, existe déjà chez Origène, *Fragmenta ex commentariis in Proverbia*, XIII, 28, 2, où ce dernier use de ce terme pour parler des oracles divins dont la brillance ressemble à la lumière qui brille tout autour (περιαυγασμόν) du collier en or et de l'éclat de forme cercle (τὸ κυκλοειδὲς σέλας) qui en jaillit. Et le coup qui porte ce collier est analogiquement l'Intellect. Le terme περιαύγασμα se trouve chez Héliodore d'Émèse (romancier du IIIe siècle apr. J.-C.), *Aethiopica*, VIII 9, 13,10, avec la même signification. On trouve aussi le terme sans préfixe αὐγασμός chez Plutarque, *Morales*, 894 *e*.

[312] Damaskios, *De Princ.*, I, 181, 26–27 R. / II, 149, 12–13 W.-C. : Τί δὲ οὖν ἡ γνῶσις ; ἆ ρα περιαυγασμὸς καὶ οἷον προπομπεία φωτὸς ἐν τῷ γνωστικῷ τοῦ γνωστοῦ.

[313] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 191,11–192,5 R. / II, 165,17–167,8 W.-C. Afin de montrer que ces « divisions » ne sont pas arbitraires, Damaskios utilise un *système de correspondance syntaxique* calquée sur la structure triadique basique *étance-vie-connaissance* C'est au moyen de cette analogie qu'il peut rendre compte des éléments techniques de la connaissance répartis selon un critère actif/passif, cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 192, 1–2 R. / II, 167,3 W.-C. Il précise en effet que la connaissance est action et passion (ἐνέργεια τι καὶ πάθος). Certains termes sont des hapax, tels ζῆσις que l'on traduit par « vitalisation » et ζωητόν que l'on traduit par « vivable ». La ζωή signifie « la vie vécue par le vivant ». Notons aussi qu'à οὐσίωσις, l'étancialisation, Damaskios adjoint le terme ὑπόστασις, la position dans l'être. Damaskios a dû inventer des termes qui n'existaient pas concernant le domaine vital et étanciel, alors que pour le domaine de la connaissance, les termes étaient déjà bien connus. Il en explique la raison par le niveau de distinction dans lequel se trouvent ces différents domaines. En effet, la connaissance est dans l'état de distinction achevée le plus grand par rapport à la vie dont la distinction est encore un balbutiement et à l'étance qui ne la permet pas. C'est la raison pour laquelle les noms qui sont eux-mêmes des éléments bien distingués s'accordent admirablement au domaine cognitif, mais peu à celui

orientation : elle est la conversion du connaissant vers un connaissable[314] au moyen d'une saisie (ἐπίληψις) de ce connaissable, et elle est la réception (ἀντίληψις) du connaissable dans ce qui est capable de connaître. En effet, Damaskios dit que la connaissance est « la réception (ἀντίληψις) de l'objet connaissable dans ce qui est capable de connaître »[315].

Et c'est là que va se situer la problématique de la connaissance : quelles sont la nature et la valeur de l'ἐπίληψις ? Autrement dit, *que signifie connaître* ? Et quelles sont la nature et la valeur objective de l'ἀντίληψις ? Autrement dit, *que peut-on espérer connaître des premiers principes ?*

3.1.a. *La création du terme* gnôsma

Damaskios déclare que « l'action de percevoir (ἡ αἴσθησις) existe selon (κατὰ) la donnée de la perception (τὸ αἴσθημα) et la représentation (ἡ φαντασία) selon l'empreinte (τὸν τύπον), de même en est-il de l'action d'opiner (ἡ δόξασις)[316] et de raisonner (ἡ διανόησις), l'une selon la donnée du raisonner (τὸ διανόημα)[317] et l'autre selon la donnée de l'opiner (τὸ δόξασμα). D'une manière générale donc, l'action de connaître (ἡ γνῶσις) existe selon la donnée de la connaissance (τὸ γνῶσμα), s'il est possible de parler ainsi (εἰ οἷόν τε φάναι), et la donnée de connaissance (τὸ γνῶσμα) est le connaissable lui-même (αὐτὸ τὸ γνωστόν), toutefois déjà *en*étancialisé (ἐνουσιωμένον) dans le connaissant (ἀλλ' ἤδη τῷ γιγνώσκοντι ἐνουσιωμένον). Ajoutons que d'une part la connaissance est nécessairement *selon* (κατά) celui-là (τοῦτο) et que d'autre part la connaissance n'*est pas* celui-là (τοῦτο) »[318].

Ce passage du *Péri Archôn* est essentiel, car il présente une conception inédite et iconoclaste de la connaissance. Ce passage implique trois remarques importantes : la première est que nous notons l'apparition d'un

---

de la vie et encore moins à celui de l'étance. Damaskios a donc forcé, on pourrait dire maltraité, la nature indistinguée et imprédicable de l'étance et d'une certaine mesure de la vie en les décomposant selon les termes susmentionnées afin de rendre raison de la (dé)composition de la connaissance.

314 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 48, 17–18 R. / I, 72, 16–17 W.-C.

315 Damaskios, *De Princ.*, I, 180,26 R. / II, 147, 20–21 W.-C.

316 Le terme δόξασις est un terme technique passablement utilisé, déjà présent chez Platon, *Crat.*, 395 *a*7 et *Ménéx.*, 238 *d*5, mais utilisé une seule fois par Damaskios, ici pour le bien fondé de la démonstration, terme dont nous avons encore la trace chez Simplicius, *In Phys.*, p. 268,16, que l'anglais traduit fort heureusement par « formation of opinion », respectant ainsi l'idée d'une action que traduit la terminaison en -σις (LSJ).

317 Ce terme τὸ διανόημα se traduit par « démonstration » qui est le résultat de la pensée discursive.

318 Damaskios, *De princ.*, I, 181,27–182,5 R. / II, 149, 13–20 W.-C.

néologisme : γνῶσμα. Ensuite nous comprenons que ce nouveau terme devient le critérium (κατά) de la connaissance. Et finalement nous voyons que Damaskios cherche à repenser la gnoséologie classique en posant une problématique nouvelle : celle du rapport du connaissant et du γνωστόν et celle du rapport entre le γνῶσμα et le γνωστόν.

Aucun doute que la naissance d'un nouveau terme manifeste en général la volonté d'un changement conceptuel. Et Damaskios en créant le néologisme γνῶσμα va exactement dans ce sens. Notre philosophe veut repenser la gnoséologie classique forgée par Aristote et reprise par les néoplatoniciens pour établir une nouvelle théorie de la connaissance.

Dans le passage précité, nous remarquons que la faculté cognitive est calquée sur les autres facultés d'appréhension humaines que sont la perception des sens, l'imagination, l'opinion, la pensée discursive, et l'intellection. L'analogie entre la faculté cognitive et les autres facultés s'appuie sur l'analogie que fait Aristote dans le *De anima* où il déclare la chose suivante : « si donc l'intellection est analogue à la sensation, penser consistera ou bien à pâtir sous l'action de l'intelligible, ou bien dans quelques autres processus de ce genre »[319]. Dans le *Péri Archôn*, Damaskios considère lui aussi que la connaissance consiste à pâtir sous l'action d'un connaissable et il déclare que « d'une manière générale donc, l'action de connaître (ἡ γνῶσις) existe selon le produit du connaître (τὸ γνῶσμα), s'il est possible de parler ainsi (εἰ οἷόν τε φάναι) »[320]. Notons que l'expression « εἰ οἷόν τε φάναι » est comme la confirmation que le terme γνῶσμα est une création audacieuse forgée sur le même modèle que celui de l'αἴσθημα, du τύπον, du δόξασμα, du διανόημα que Damaskios généralise, καθόλου τοίνυν, à la connaissance.

Toute faculté gnoséologique produit *une affection de l'âme* en réponse à notre tension vers le connaissable actualisée dans l'acte même de connaître.

Ainsi pour respecter les analogies entre les diverses actions des facultés humaines et leur affection (récapitulées dans le tableau ci-dessous), Damaskios doit donc créer un nouveau terme pour exprimer l'affection de l'âme par la connaissance :

[319] Aristote, *De an.*, III, 4, 429 *a* 13–15 : εἰ δή ἐστι τὸ νοεῖν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι, ἢ πάσχειν τι ἂν εἴη ὑπὸ τοῦ νοητοῦ ἤ τι τοιοῦτον ἕτερον.

[320] Damaskios, *De princ.*, I, 181,27–182,3 R. / II, 149, 14–17 W.-C. : καὶ γὰρ ἡ αἴσθησις κατὰ τὸ αἴσθημα, καὶ ἡ φαντασία κατὰ τὸν τύπον ὑφίσταται, καὶ ἡ δόξασις καὶ ἡ διανόησις ἡ μὲν κατὰ τὸ διανόημα, ἡ δὲ κατὰ τὸ δόξασμα· καθόλου τοίνυν ἡ γνῶσις κατὰ τὸ γνῶσμα, εἰ οἷόν τε φάναι.

Tableau n° 3 : Actions et affections cognitives

Actions		**Affections de l'âme**
ἡ αἴσθησις	κατὰ	τὸ αἴσθημα
ἡ φαντασία	κατὰ	τὸν τύπον
ἡ δόξασις	κατὰ	τὸ δόξασμα
ἡ διανόησις	κατὰ	τὸ διανόημα
ἡ γνῶσις	κατὰ	τὸ γνῶσμα

Indubitablement formé à l'esprit du *Cratyle* et du *Gorgias* de Platon, Damaskios attache une extrême importance à la valeur métaphysique des mots. Si au premier abord l'étymologie y apparaît comme un jeu, en dernière instance, l'ironie cède la place au sérieux. Le mot peut, à certaines occasions, être au croisement du mouvement de la pensée et de celui de la chose qui se donne à voir. Dans ce cas, le mot est un peu comme le reflet, à travers sa propre forme grammaticale, de la chose, exprimé dans une coïncidence rare entre sa signification et l'idée de la réalité. Le métaphysicien doit en cela rester fidèle au *Phèdre*[321] en pratiquant une sorte de rhétorique adaptée à la métaphysique[322].

Conscient qu'il existe un usage *métaphysique* du langage, Damaskios use ici des subtilités de la grammaire grecque pour exprimer l'univers de la connaissance. La « triade linguistique » des terminaisons en -τον, -σις, -μα, va symboliser les différentes phases du mécanisme de la connaissance. L'action est symbolisée par la terminaison en -σις, le ce vers quoi tend la pensée est symbolisé par le -τον et le résultat de l'action est symbolisée par le -μα. Ainsi le terme γνῶσμα est né de cette acrobatie avec le langage de la même façon que les autres termes propres aux diverses facultés humaines : « αἰσθητόν – αἴσθησις – αἴσθημα », « φανταστόν – φαντασία – τύπον », « δόξαστον – δόξασις – δόξασμα », « διανόητον – διανόησις – διανόημα », « νοητόν – νόησις – νόημα »[323].

---

[321] Cf. Platon, *Phéd.*, 217 *b*.

[322] Cf. Platon, *Gorg.*, 503 *a-b* qui oppose une rhétorique populiste et flatteuse à une véritable rhétorique, divine, accompagnatrice de la philosophie ; cf. Olympiodore, *In Gorg.*, 14,4 ; 73, 1–4. Cf. D. O'Meara (2006b), pp. 510 ss.

[323] Rappelons que le νοήμα est le produit de l'intellection (νοήσις) de l'homme. C'est la « donnée conceptuelle » ou le « concept ». Notons que l'ὄνομα est le fruit de la faculté de la parole. Une question peut-être : y a-t-il une différence entre le terme νοήμα et celui d'ἔννοια ? En réalité, ils sont synonymes. Seulement, νοήμα reproduit plus fidèlement la terminaison significative du troisième membre de notre triade grammaticale au même titre que les autres termes en -μα rencontrés ci-dessus.

Damaskios crée donc une nouvelle triade linguistique pour la connaissance : « γνωστόν – γνῶσις – γνῶσμα ». La γνῶσις est l'*action de connaître* ou ce que dans la langue francophone nous traduisons par *la connaissance*. Le γνωστόν, par sa terminaison en -τον, exprime *ce vers quoi la pensée tend* ou ce que nous traduisons par *connaissable*. Et le γνῶσμα est donc le résultat ou le produit de la connaissance en nous, ce que nous traduisons par *donnée* ou *résultat de la connaissance*.

C'est pourquoi la traduction par « objet » du terme inédit « γνῶσμα » comme le font J. Combès, M.-C. Galpérine et S. Rappe[324] est à proscrire, car elle se confond facilement avec celui de connaissable. Ce qui devient un contresens dans la conception damaskienne de la connaissance. Et nous sommes parfaitement en accord avec Cosmin I. Andron qui lui préfère « knowledge datum » ou « produit ou donnée de la connaissance »[325]. La terminaison en -μα doit être impérativement traduite. Il ne faut pas créer en effet d'amalgame entre les termes γνῶσμα et γνωστόν, puisque la conception damaskienne de la connaissance repose justement sur la distinction fondamentale entre γνῶσμα et γνωστόν. Pour bien montrer l'importance de cette distinction, nous citons l'exemple, issu de la perception (αἴσθησις), que donne Cosmin Andron, tiré de G.E. Moore : « I have the sensation (αἴσθημα) of a black patch that is given to my sight (αἴσθησις) by a sensible object (αἰσθητόν), i.e. a black book. The sensation of a black and the black book are not the same »[326]. Il se passe exactement la même chose avec la connaissance. Nous forgeons en nous-mêmes une donnée – gnoséologique γνῶσμα, venant d'une réalité connaissable, γνωστόν, au moyen d'une action, la γνῶσις. Et cette donnée n'est pas l'objet connaissable luimême.

3.1.b. *La stratégie sceptique*

D'après S. Rappe[327], l'œuvre des *Esquisses pyrrhoniennes* de Sextus Empiricus serait la clef pour la démonstration damaskienne « des difficultés inhérentes aux conceptions néoplatoniciennes de l'intellect » et de la version d'une théorie nouvelle de la connaissance. D'après S. Rappe encore,

---

[324] S. Rappe est consciente de la nouveauté de Damaskios concernant sa conception de la connaissance « … by coining a new term, γνῶσμα », mais il étonnant qu'elle le traduise par « the object of knowledge » qui est plutôt celle de γνωστόν. Et dans ce cas, où serait ladite nouveauté ? Cf. S. Rappe (2000), p. 218.

[325] C.I. Andron (2004), p. 111.

[326] Cosmin I. Andron, *op, cit.*, p. 109.

[327] Cf. S. Rappe (2000), p. 217 ss.

« in this material most of all, Damascius' familiarity with Skeptical techniques is pronounced »[328].

La radicalité *critique et aporétique* de la connaissance au sein du *Péri Archôn* a effectivement favorisé une interprétation sceptique de ce texte. Certes une impression de scepticisme émane de la déconstruction acharnée que Damaskios fait des grands moments du néoplatonisme. À la différence de ces prédécesseurs néoplatoniciens, il se livre sans scrupule, par souci de vérité, à un anéantissement opiniâtre de tout donné jusqu'en ses principes. Il faut entendre par critique, la fonction de juger en tant que remise en question de toute opinion ou conception en la ramenant à son théorème de limitation. À chaque niveau de recherche, l'exigence critique nous fait échouer invariablement sur une limite aporétique où se renversent toutes nos anciennes certitudes et habitudes de pensée.

En ce qui concerne la problématique de la cognoscibilité des premiers principes, il est exact que Damaskios se sert particulièrement du terreau iconoclaste de Sextus Empiricus, qu'il mêle à un vocabulaire stoïcien, pour ensuite assoir sa propre théorie, issue de sa critique de la connaissance. Mais si son « attitude sceptique » est flagrante, c'est essentiellement par souci de stratégie, comme le dit S. Rappe, et non dans l'optique d'une adhésion à la doctrine des sceptiques. Il s'agit davantage d'un scepticisme emprunté en vue de démonter tout « réalisme » ou « objectivisme » au sein de la connaissance que d'un scepticisme doctrinal. Damaskios *se sert* du scepticisme pour faire la critique d'une gnoséologie qu'il croit naïve. La donnée cognitive au sein du sujet connaissant n'est plus tout à fait *identique* à l'objet lui-même ou au connaissable. Damaskios cherche en fait à savoir ce que connaît exactement du connaissable le sujet connaissant.

3.1.b.i. *Le criterium « καθ' ὅ »*

Reprenons ce que dit Damaskios dans ce fameux passage, à savoir que « l'action de connaître (ἡ γνῶσις) existe *selon* le produit du connaître (κατὰ τὸ γνῶσμα) ». Or que signifie donc ce κατά ?

Ce terme κατά ou καθ'ὅ est un *criterium* (κριτήριον) qui dans le langage sceptique est κοινῶς πᾶν μέτρον καταλήψεως[329]. Selon Porphyre, le καθ'ὅ désigne la cause formelle[330]. Dans un sens très spécifique, le *critère* est la mesure de la saisie d'une chose « adélique », pour reprendre le vocabulaire

[328] S. Rappe, op. cit., p. 217.
[329] Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, II, 15, 2–3 et II, 16, 2–6.
[330] Cf. Simplicius, *In Phys.*, p. 10,35–11,3 ; Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, II 9, note 4 de la p. 60. Cf. également C. Steel (1978), p. 128, note 29.

de Brunschwig[331] : « πᾶν μέτρον καταλήψεως ἀδήλου πράγματος »[332]. Damaskios se sert lui aussi des ces criteria καθ'ὅ et ὑφ'οὗ et particulièrement dans un autre passage du *Péri Archôn* où il traite du mouvement. Ainsi, le mobile est mû *par* (ὑφ'οὗ) le mouvement extérieur, mais *selon* (καθ'ὅ) le mouvement qui est devenu son état[333]. En ce qui concerne la connaissance, le *gnôsma* est bien un état de connaissance et le *gnôston* la cause efficiente de la connaissance.

Or, idéalement, la connaissance d'une chose devrait-être celle qui ne laisse rien d'obscur ni quoique ce soit de confus à propos de la chose connaissable (le γνωστόν). Ainsi une connaissance *parfaite* devra, p. ex., épouser totalement la chose en sa réalité propre (en-soi), c'est-à-dire coïncider parfaitement avec elle. C'est ce qu'on appelle l'immanence de l'objet dans le sujet. Ce que nous concevrons *en nous-mêmes* de l'objet extérieur devrait être identique à l'objet de connaissance lui-même, (γνωστόν), le γνωστόν et l'objet extérieur étant strictement identiques. C'est ce que nous appelons une connaissance « réaliste » ou « objective ». Dans cette optique, le καθ'ὅ se rapporte au γνωστόν qui devient le critère de vérité de la saisie cognitive, dont l'authenticité dépend du degré d'identité (plus ou moins) entre l'objet en tant que tel et ce qu'en connaît le sujet. La connaissance depuis Parménide et Aristote fait justement du γνωστόν le critère *objectif*[334] de toute connaissance.

Or Damaskios avoue dans ce passage que la connaissance n'est pas fonction (κατά) du γνωστόν, mais du γνῶσμά. Et cela est une nouveauté dans le néoplatonisme. Car cela signifie que la connaissance n'est plus fonction (κατά) d'un critère *objectif*, qui est effectivement l'objet connaissable, extérieur, mais un critère *subjectif* qui est le résultat dans l'âme de l'acte cognitif. La connaissance n'est donc plus mesurée selon la coïncidence objective de la chose réelle ou du γνωστόν avec le sujet, mais selon l'*affection* elle-même de l'intellect.

Ce qu'il y a derrière cette théorie iconoclaste est l'idée que tout acte cognitif est déterminé par son contenu subjectif et non pas par la réalité objective vers laquelle il tend. Le γνωστόν n'est donc plus un critère. L'idée majeure vers laquelle Damaskios veut nous conduire est que la connais-

---

331 Cf. J. Brunschwig (1988), pp. 145 ss.

332 Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, II, 15,6.

333 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 33,2 ss R. / I, 48,7 ss W.-C.

334 Le terme « objectif » est employé ici, et dans le reste du texte, non en tant que synonyme de neutre, impartial, mais pour exprimer ce qui relève de la nature de l'objet, par opposition à la nature du sujet. Il en est de même des termes de « subjectif », d'« objectivité », et de « subjectivité ».

sance est *relative à l'affect* produit par la connaissance, autrement dit le critère de toute gnoséologie est son πάθος et non plus l'*objet extérieur réel* (l'ἐκτὸς ὑποκείμενον πρᾶγμα).

Toutefois, une remarque s'impose. Lorsque Damaskios explique techniquement de la connaissance qu'elle est « la réception (ἀντίληψις) de *l'objet connaissable* dans ce qui est capable de connaître »[335], n'affirme-t-il pas au contraire que le γνωστόν est la condition de toute connaissance ? Cette « réception » ne contredit-elle pas notre passage précédent ? En réalité, Damaskios considère qu'il y a deux critères de la connaissance : un critère mesurant l'*état souhaitable* de la connaissance et un critère mesurant l'*état réel*.

Damaskios soulève une interrogation pertinente : « Qu'éprouve donc celui qui est capable de connaître, quand il ne connaît pas encore »[336] ? Autrement dit, antérieurement à l'acte de connaître, que se passe-t-il chez le connaissant ? Antérieurement à la connaissance, il y a le désir : « ἢ ὀρέγεται τοῦ γνωστοῦ »[337]. Cette antériorité qui préside à toute saisie effective, et dont Plotin déclarait déjà qu'elle était « l'ἔφεσις du connaissable », est la condition de notre tension vers le Bien[338]. Cette préexistence du désir sur la pensée, Damaskios l'interprète comme vecteur conscient de la connaissance. « C'est donc ainsi que l'étance, en engendrant l'intellect, s'est manifestée à lui comme étant elle-même connaissable (γνωστὴν), et qu'elle la rendu capable de connaissance envers elle (ἐνεποίησεν αὐτῷ δύναμιν γνωστικὴν ἑαυτῆς), non pas en puissance (δυνάμει) seulement, car ce qui est supérieur communique aussi le en-acte (τὸ ἐνεργείᾳ) de même nature à ce qui est inférieur, c'est ainsi que l'étant est connaissable (γνωστόν), de façon à remplir de connaissance ce qui est capable de connaître (ὡς γνώσεως πληροῦν τὸ γνωστικόν), et ainsi qu'il est désirable (ὀρεκτόν), en tant qu'il fait tendre vers lui ce qui est capable de le désirer (ἀνίστησι πρὸς ἑαυτὸ τὸ ὀρεκτικὸν), et qu'il remplit lui-même ce qui est en train de le désirer (ληροῖ ἑαυτοῦ τὸ ὀρεγόμενον) »[339]. Le γνωστόν, en tant qu'ὀρεκτόν, agissant comme le Bien, est un *critère téléologique* de l'acte de connaître : « la connaissance est l'acquisition (τεῦξις) du connaissable en tant que connaissable »[340], sous-entendu *désirable*. Le connaissable est dans ce cas perçu

---

[335] Damaskios, *De Princ.*, I, 180,26 R. / II, 147, 20–21 W.-C.
[336] Damaskios, *De Princ.*, I, 182,5 R. / II, 149, 20–21 W.-C.
[337] Damaskios, *De Princ.*, I, 182, 5–6 R. / II, 149,21 W.-C.
[338] Plotin, *Enn.*, V 6 [24], 5 ss : « Le désir a engendré l'intellection et l'a fait exister avec lui (ἡ γὰρ ἔφεσις τὴν νόησιν ἐγέννησε καὶ συνυπέστησεν αὐτῇ) ».
[339] Damaskios, *De Princ.*, I, 187, 3–7 R. / II, 158, 8–14 W.-C.
[340] Damaskios, *De Princ.*, I, 182, 6 R. / II, 149, 21–22 W.-C.

comme l'aspect dynamique qui met en branle la connaissance. Toutefois, l'idée d'un connaissable (γνωστόν) ne trahissant pas le désir du connaissant, c'est-à-dire permettant une acquisition authentique du connaissable, est un état que Damaskios juge *souhaitable*, mais irréalisable.

D'un autre côté, son affirmation que s'il n'y a pas d'αἴσθημα, il n'y a pas d'αἴσθησις, que s'il n'y a pas d'empreinte dans l'âme, il n'y a pas non plus de représentation, et ainsi de suite pour tous les modes d'appréhensions humaines, signifie que le γνῶσμα est la condition de l'état réel de la connaissance (γνῶσις). En fait, la réception (ἀντίληψις) de *l'objet connaissable* dans ce qui est capable de connaître n'est pas directement le connaissable lui-même (état souhaitable), mais ce qui vient du connaissable ensuite reformaté dans les cadres de l'intellection. Le γνῶσμα est le *critère* de l'acte cognitif lui-même, sa condition sans laquelle il n'y a pas de connaissance. Il représente l'état *réel* de toute connaissance.

L'état réel n'est pas contradictoire avec l'état souhaitable, il évite de nous accrocher à une compréhension naïve et idéale de la connaissance qui se révèlerait n'être qu'une trahison de notre désir.

3.1.b.ii. *Le πάθος cognitif*

La conception damaskienne de la connaissance est issue en partie de l'épistémologie stoïcienne des φαντασίαι καταληπτικαί et de la critique sceptique de cette théorie. Damaskios use d'un vocabulaire proprement stoïcien auquel il superpose les conséquences de la critique de Sextus de cette même conception stoïcienne, et dont l'audace ne lui a certes point échappé. Et ce qui donnera naissance aux apories de la connaissance du *Péri Archôn* se trouve dans le croisement de ces deux visions contraires.

Les stoïciens prônent une épistémologie sous la forme d'une φαντασία καταληπτική. Une « impression » est *cataleptique* ou « saisissante » quand elle est issue d'un objet extérieur et réellement existant, un ἐκτὸς ὑποκείμενον πρᾶγμα, et qu'elle est *conforme* à cet objet, nous permettant ainsi de donner notre assentiment. Cette *impression* devient alors le critère de vérité pour la plupart des stoïciens[341]. Le terme φαντασία que l'on traduit généralement par « imagination » et au mieux par « impression » ou « représentation », est plutôt l'aboutissement de l'activité de l'esprit comme récepteur et producteur d'image.

Les stoïciens lient les « impressions » à un jugement d'existence, faisant ainsi preuve d'un certain « réalisme » cognitif, car ceux-ci considéraient en effet la représentation comme une empreinte sur la partie hégémonique

341 Cf. Diogène Laërce, VII, 54.

de l'âme[342]. Et de leur point de vue, les impressions cognitives (φαντασίαι καταληπτικαί) sont les conditions du savoir scientifique. En effet, celles-ci sont des représentations faites sur l'âme par les objets extérieurs, ce qui aux yeux des stoïciens produit une notion générale ayant un contenu cognitif objectif. L'assentiment que l'on donne ensuite à l'impression saisissante, acte nommé *katalêpsis*, est basé sur la reconnaissance de sa cohérence et de sa concordance avec les notions générales préformées par le *logos* et forme ainsi la connaissance. Sextus dit en parlant des stoïciens : « λέγουσι γὰρ φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ἡγεμονικῷ »[343].

Toutefois, les sceptiques comme Sextus rejetteront la théorie stoïcienne de la φαντασία καταληπτική en démontrant son absurdité et son irrecevabilité, prenant les stoïciens à leur propre piège. Sextus critique la théorie en deux phases. Premièrement, la conception pneumatique de l'âme interdit une quelconque impression ou τύπον du fait qu'aucun sceau ne peut laisser une trace quelconque dans ce qui est plus subtil qu'un souffle (l'âme stoïcienne conserve en effet la notion archaïque de *psykhê*). Deuxièmement, l'idée d'une « altération » du τύπον qui efface les précédentes impressions rend impossible la constitution d'une mémoire scientifique. Pour ces deux raisons, le sceptique déclare que l'impression (φαντασία) est insaisissable (ἀκατάληπτος) et inconcevable (ἀνεπινόητός)[344].

Dans le passage du *Péri Archôn* que nous avons cité plus haut et qui concerne tout spécialement la naissance du terme *gnôsma*, et lorsque Damaskios dit entre autres que « la représentation (ἡ φαντασία) existe *selon* l'empreinte (τὸν τύπον) », c'est pourtant bien à la fameuse théorie de la φαντασία καταληπτική des stoïciens qu'il fait référence. Le terme *gnôsma*, clef de voûte de sa conception audacieuse de la connaissance, prend appui sur la doctrine stoïcienne. *Ce que l'empreinte dans l'esprit humain est à la sensation, le* γνῶσμα *l'est à la connaissance.*

Damaskios admet la théorie stoïcienne[345] en dépit de la critique sceptique. Peut-être parce qu'Aristote allait en ce sens lorsqu'il disait que les

---

342 Rappelons que l'âme stoïcienne est conçue comme un « souffle », sens primitif de *psukhê*, et se divise en sept parties : les cinq sens, la partie génératrice qui engendre une nouvelle âme et le logos. Ces sept parties émanent de la partie hégémonique qui est l'instance rationnelle qui répand son « souffle » à travers le tout le corps.

343 Sextus Empiricus, *Esq. Pyrrh.*, II, 7 [70–72].

344 Cf. Sextus Empiricus, *Esq. Pyrrh.*, II, 7 [70].

345 Nous avons déjà rencontré cette théorie stoïcienne de la connaissance selon un point d'appui (κατὰ ἐπέρεισιν). Pour qu'une « impression » puisse se produire, cela requiert une pression (ὠθισμός) exercée par l'agent, une résistance (ἀντιτυπία) et un appui (ἐπερείσις), offerts par la cire, cf. Proklos, *In Parm.*, IV, 841, 4–5 et VII, 1125, 19–22. Damaskios n'en a

données de la sensation (τὰ αἰσθήματα) « sont des *affections* du sujet pensant (τοῦ γὰρ αἰσθανομένου πάθος τοῦτό ἐστι) »[346]. Car si Sextus considère en effet qu'elle est ἀνεπινόητός, à cause de l'impossibilité d'une impression dans la nature pneumatique de l'âme stoïcienne, d'un τύπον de surcroît « altérant »[347], Damaskios use de la théorie stoïcienne de l'empreinte dans l'âme et en fait la condition de la nécessité de l'existence du γνῶσμα. Sur ce point, il ne remet donc pas en cause cette doctrine. Toutefois, il va lui donner une interprétation inattendue en la croisant, si l'on ose dire, avec certaines critiques sceptiques de la doctrine stoïcienne elle-même.

Le sceptique n'admet pas la valeur cataleptique des impressions psychiques de la connaissance et elles ne peuvent constituer la science. Pour meurtrir définitivement la doctrine stoïcienne, il va prouver qu'il y a une *dissociation radicale entre le contenu épistémologique de l'affect et l'objet extérieur* auquel il est censé concorder[348]. Sextus va montrer que les choses (τὰ πράγματα) ne peuvent pas être jugées selon l'impression. Il en prend pour preuve le recours nécessaire aux sens, διὰ τῶν αἰσθήσεων. En effet, les stoïciens disent que ce n'est pas par l'impression elle-même que la pensée s'applique aux objets extérieurs réels et en reçoit les empreintes dans l'âme, mais par les sens. Or, pour le septique, les sens ne saisissent pas les objets extérieurs, ils ne saisissent pas leur essence ni même leurs qualités propres, mais seulement nos propres affects de l'objet : « αἱ δ'αἰσθήσεις τὰ μὲν ἐκτὸς ὑποκείμενα οὐ καταλαμβάνουσιν, μόνα δέ, εἰ ἄρα, τὰ ἑαυτῶν πάθη »[349].

Sextus en donne pour preuve un célèbre exemple, celui du miel[350]. L'action adoucissante du miel n'est que l'impression de l'affect de quelque chose de doux. Il est inacceptable de dire que le miel *est* doux, même s'il est juste de dire que ce miel *m'affecte* comme quelque chose de doux. Il fait une nette distinction entre l'essence et l'affection sur les sens. Nous ne savons rien du miel « en-soi », ni de ses attributs propres, nous ne saisissons que l'affection des impressions, en fait l'empreinte (τύπον) que laisse la *fantasia* du miel en nous-mêmes. Nous ne connaissons que le miel en tant

pas dénoncé l'absurdité en soi de cette théorie, mais seulement avoué que, concernant la connaissance des principes premiers, elle était inadéquate et invalide.

346 Aristote, *Métaph.*, Γ, 5, 1010b, 30–33.

347 Sextus Empiricus, op. cit., II, 7 [70], 3. Concernant la démonstration de l'impossibilité de la doctrine stoïcienne de la *phantasia* cognitive, cf. II, 7 [70],4–[71],1.

348 Cf. Sextus Empiricus, op. cit., II, 7 [72].

349 Sextus Empiricus, op. cit., II, 7 [72], 5–6.

350 Sextus Empiricus, op. cit., II, 7 [72],8–[73],3 : τὸ αὐτό ἐστι τὸ μέλι τῷ γλυκάζεσθαί με καὶ τὸ ἀψίνθιον τῷ πικράζεσθαι, ἀλλὰ διαφέρει. εἰ δὲ διαφέρει τοῦτο τὸ πάθος τοῦ ἐκτὸς ὑποκειμένου, ἡ φαντασία ἔσται οὐχὶ τοῦ ἐκτὸς ὑποκειμένου, ἀλλ' ἑτέρου τινὸς διαφέροντος αὐτοῦ.

que «*phainomenon*» *imprimé en nous*, où l'apparent a le statut de quasi-objet. Sextus conclut ainsi: «l'impression donc elle aussi sera impression de l'affect du sens, ce qui est différent de l'objet extérieur réel (καὶ ἡ φαντασία οὖν τοῦ πάθους τῆς αἰσθήσεως ἔσται, ὅπερ διαφέρει τοῦ ἐκτὸς ὑποκειμένου)»[351].

Sextus préfère donc concevoir un usage purement *phénoménal* des impressions et anéantit de ce fait le réalisme sensuel de la connaissance prôné par les stoïciens. De telles assertions sont extrêmement audacieuses, car généralisées et poussées à l'extrême comme le feront les cyrénaïques[352], elles ruinent l'objectivité de la science et l'identité de la pensée et de l'objet. Elle signifie effectivement que les impressions que nous sommes censés recevoir de l'objet extérieur sont seulement les impressions de notre propre affection et non celles de l'objet, autrement dit que nos cognitions (représentations) *ne sont pas identiques à l'objet réel*: «εἰ δὲ διαφέρει τοῦτο τὸ πάθος τοῦ ἐκτὸς ὑποκειμένου, ἡ φαντασία ἔσται οὐχὶ τοῦ ἐκτὸς ὑποκειμένου, ἀλλ' ἑτέρου τινὸς διαφέροντος αὐτοῦ»[353].

Or Damaskios va emprunter cette critique de Sextus et l'intégrer à sa conception de l'empreinte ou du *pathos* (κατά πάθος) qui lui a permis de développer la notion du *gnôsma*. Même si la connaissance est fonction de l'empreinte ou du πάθος dans l'intellect, la critique sceptique de la connaissance est également vraie. L'affect est «cognitivement» acceptable et livre une connaissance, même si les impressions sont acataleptiques et ne disent rien de l'essence de l'objet. En fait, Damaskios va donner une valeur exclusive à l'affect cognitif en lui conférant une valeur épistémique certaine. D'un côté, il voit dans le γνῶσμα une affection de l'esprit qui a la valeur d'un quasi-objet, de même que les stoïciens voyaient dans l'impression un πάθος ἡγεμονικοῦ, et, d'un autre côté, il opère une dissociation radicale entre le contenu épistémologique de l'affect, le γνῶσμα, et l'objet extérieur auquel il est censé concorder. Et il adopte en cela de la critique de Sextus.

Ce stoïcisme revisité par Damaskios avec un outil sceptique lui permet d'esquisser les bases d'une définition de la connaissance ciblée autour du gnôsma: celui-ci est le résultat d'une sorte d'empreinte, une sorte de πάθος, produite sur l'intellect humain par un objet extérieur (un connaissable) au moyen de la *gnôsis*. Et cette donnée cognitive fonde ce que l'on appelle un concept, élément d'un savoir. Le γνῶσμα est la résultante d'une sorte d'internalisation intellective du connaissable en nous-mêmes qui se

351 Sextus Empiricus, op. cit., II, 7 [72], 6–8.
352 Sur la différence entre sceptiques néo-pyrrhoniens et les cyrénaïques, cf. J. Brunschwig (1996), pp. 801 ss.
353 Sextus Empiricus, op. cit., II, 7 [73], 1–3.

produit lorsque nous allons à sa rencontre et que celui-ci vient jusqu'à nous comme une «lumière avant-coureuse dans ce qui est capable de connaître»[354].

Damaskios donne une valeur pathologique à la connaissance humaine. En effet, la connaissance du connaissable est *dans* le connaissant et n'énonce que nos *propres affects* (οἰκεία πάθη) envers lui. Or concevoir le *gnôsma* comme une affection ou une sorte de τύπον intellectuel, c'est déjà nier qu'il y a la possibilité pour l'homme d'une connaissance *objective* de l'objet lui-même au sens où le connaissant serait en mesure de capter son essence ou son «en-soi». On constate que Damaskios se désolidarise de Plotin qui, contre l'interprétation sceptique de la gnoséologie justement, rendait compte de la présence de la vérité dans l'acte de penser qui est nécessairement *identique* à l'objet de penser, sinon «celui qui possède les étants n'aura qu'une empreinte (τύπον), une empreinte différente des étants, ce qui justement n'est pas la vérité»[355]. La *désidentification cognitive* qu'opère Sextus entre les impressions et ce qu'il nomme τὰ ἐκτὸς ὑποκείμενα ou lorsqu'il déclare que «nos cognitions (représentations) *ne sont pas identiques à l'objet réel*» ressemble intimement à la *désidentification* que va opérer Damaskios entre ce que nous connaissons et ce qui *est*, entre la pensée et l'étant, entre gnoséologie et ontologie. L'apparition d'un γνῶσμα comme πάθος va lui permettre de démanteler l'une des thèses les plus indécrottables de l'orthodoxie néoplatonicienne : *l'identité du connaissable et de la connaissance*. N'y a-t-il alors de connaissance que de ce que nous nous représentons en nous-mêmes des choses extérieures ? Toute connaissance n'est-elle que subjective et le produit d'une sorte de construction mentale ?

A-t-il trouvé un point d'appui chez Sextus ? Peut-être, car la similitude est frappante, mais Damaskios n'est pas sceptique. Il veut réinvestir le néoplatonisme d'une certaine humilité métaphysique devant le mystère des premiers principes. Damaskios fustige un certain orgueil humain à vouloir tout connaître sans jamais laisser la part d'inconnu et d'inviolabilité propre à la Vérité. Damaskios veut éviter une dégradation du Mystère par une intellection aussi opaque que la nôtre. L'homme doit admettre que quelque chose échappe à sa raison et que la réalité hénadique est au-delà de toute pensée. La pensée déforme en voulant justement donner une forme

354 Damaskios, *De Princ.*, I, 181, 26–27 R./II, 149, 12–13 W.-C. : Τί δὲ οὖν ἡ γνῶσις ; ἆρα περιαυγασμὸς καὶ οἷον προπομπεία φωτὸς ἐν τῷ γνωστικῷ τοῦ γνωστοῦ ;

355 Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 5, 21–25.

cognitive à un connaissable qui est le principe indéterminé, lui imposer un concept. Or c'est justement dans la reconnaissance de cet exil de la Vérité hors de toute cognition que se produit le miracle de la compréhension de la sagesse.

3.1.c. *L'identité gnoséologique en question*

« Être et penser, c'est la même chose », disait Parménide[356]. Aristote n'a cessé de vérifier cette intuition parménidienne, en attribuant à toute faculté gnoséologique la théorie de l'identité de la pensée et de son objet. Pour Plotin, la théorie de l'identité est garante de la Vérité. Et nier cette théorie serait réduire la connaissance à une simple empreinte, à un ersatz de la vérité. Plotin demeure intransigeant sur ce point, comme nous en avons fait allusion précédemment : « ce sera une empreinte (τύπον) que possèdera celui qui possède les étants, une empreinte différente des étants, ce qui justement n'est pas la vérité »[357]. Plotin, héritant de la noétique d'Aristote et de l'ontologie du *Sophiste*[358], et donc ulcéré par la contestation sceptique de la connaissance[359], a persévéré dans l'effort de soutenir cette identité afin de « concevoir noétiquement l'être et ontologiquement la pensée »[360]. Proklos restera lui aussi fidèle à cette théorie de l'identité et s'insère dans la lignée de la gnoséologie plotinienne.

Or Damaskios semble prendre le contrepied de cette thèse de l'identité. Il considère qu'au même titre que la représentation est selon l'empreinte (le τύπος est ce même mot que dénonce ici Plotin comme porteur de tout sauf du vrai), la connaissance est selon une empreinte particulière, le γνῶσμα, de même que l'intellection est selon le νόημα. Cela signifie-t-il que Damaskios n'admet pas la possibilité d'une connaissance vraie ?

Très conscient de son audace au sein d'une tradition qui ne l'admet pas, Damaskios reprend la critique de Sextus et affirme la *non-identification cognitive* entre le sujet et l'objet, se désolidarisant ainsi de la conception aristotélo-parménidienne de la connaissance.

---

356 Parménide, fr. B 3.

357 Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 5, 21–25.

358 Sur l'importance de l'entrelacement de la noétique d'Aristote et de l'ontologie du *Sophiste*, héritage repris par Plotin, cf. P. Hadot (1960/1999a).

359 Sextus Empiricus, *Adversus mathématicos*, VII, 310–312.

360 Cf. *Plotin, Traité 49*, éd. Ham (2000), introd. p. 23.

Problématique d'interprétation du passage : I, 182,3–5 R. / II, 149, 17–20 W.-C
Un important passage du *Péri Archôn*, constitué de deux phrases, est sans contexte la clef de voûte de cette critique de la connaissance. Le voici : « [...] τὸ δὲ γνῶσμά ἐστιν αὐτὸ τὸ γνωστόν, ἀλλ' ἤδη τῷ γιγνώσκοντι ἐνουσιωμένον. Ἦ κατὰ μὲν τοῦτο πάντως ἡ γνῶσις, οὐ τοῦτο δὲ ἡ γνῶσις »[361]. Ce passage soulève en effet la question essentielle de la gnoséologie néoplatonicienne postplotinienne. Peut-on soutenir à l'instar d'Aristote que « l'âme par la connaissance peut devenir tous les étants »[362] ?

Toutefois, le passage ci-dessus du *Péri Archôn*, posant un certain nombre de difficultés quant au sens et à la traduction de certains mots-clefs, a fait l'objet de diverses interprétations.

La première interprétation se base sur l'édition critique de Westerink-Combès : « [...] τὸ δὲ γνῶσμά ἐστιν αὐτὸ τὸ γνωστόν, ἀλλ' ἤδη τῷ γιγνώσκοντι ἐνουσιωμένον. Ἦ κατὰ μὲν τοῦτο πάντως ἡ γνῶσις, οὐ τοῦτο δὲ ἡ γνῶσις ». Et la traduction de ce passage est la suivante : « [...] l'objet de connaissance, c'est le connaissable lui-même, toutefois déjà consubstantialité avec le connaissant. On fera remarquer que la connaissance est nécessairement selon cet objet, mais n'est pas cet objet ».

La seconde interprétation prend appui sur l'édition critique de Ruelle : « [...] τὸ δὲ γνῶσμά ἐστιν αὐτὸ τὸ γνωστόν, ἀλλ' ἤδη τῷ γιγνώσκοντι ἐνουσιωμένον ; ἢ κατὰ μὲν τοῦτο πάντως ἡ γνῶσις, οὐ τοῦτο δὲ ἡ γνῶσις ». Nous en donnons la traduction suivante : « La donnée de connaissance (τὸ γνῶσμα) est-elle le connaissable lui-même, mais déjà étancialisé dans le connaissant ? Répondons (ἢ) que la connaissance est nécessairement selon celui-ci (τοῦτο), mais la connaissance n'est pas celui-ci (τοῦτο) ».

La troisième interprétation est tirée de la traduction de Cosmin Andron : « Is *gnôsma* identical with the object of knowledge, but consubstantial with the knower ? We answer that the knowledge exists entirely according to this [i.e. the object of knowledge (γνωστόν)], but that knowledge is not identical with him [sic] »[363].

---

361 Damaskios, *De Princ.*, I, 182, 3–5 R. / II, 149, 17–20 W.-C.

362 Damaskios, *De Princ.*, I, 181, 16–19 R. / II, 148,19–149,2 W.-C : Ἴσως δὲ καὶ γένεσις ὄντος καὶ οὐσίας ἡ γνῶσις εἶναι βούλεται· οὐσίωται γὰρ τῇ εἰς τὸ ὂν ἐπανόδῳ τὸ γιγνῶσκον κατὰ τὴν γνῶσιν, οὐ τὴν πρώτην, ἀλλ' οἷον γιγνομένην οὐσίωσιν· διόπερ ὁ νοῦς τὰ πράγματα, φησὶ καὶ Ἀριστοτέλης. Cf. Aristote, *De An.* III 7, 431 *b* 16–17 et III 8, 431 *b*21.

363 Cosmin I. Andron (2004), pp. 111 ss.

La quatrième interprétation est celle de M.-C. Galpérine : « Or le *gnôsma*, est-ce le connaissable lui-même, mais inhérent déjà à l'essence du connaissant ? Il faut répondre que la connaissance est nécessairement en vertu du connaissable, mais que la connaissance n'est pas le connaissable »[364].

La cinquième interprétation est celle de S. Rappe : « [...] the object of knowledge is that which is capable of being known when it has come to be an object of knowledge for a knower. We can say, therefore, that knowledge completely accords with this object, *but it is not its object* »[365].

Nous remarquons que la difficulté et la divergence de ces traductions reposent principalement sur l'interprétation des deux τοῦτο de la seconde phrase : « κατὰ μὲν τοῦτο πάντως ἡ γνῶσις, οὐ τοῦτο δὲ ἡ γνῶσις ». La question est donc de savoir ce qu'il faut sous-entendre sous ces deux τοῦτο : désignent-ils le γνωστόν ou/et le γνῶσμα ?

En effet, cette interprétation des deux τοῦτο est capitale, car elle peut permettre de comprendre la conception de la connaissance de Damaskios. À notre avis, et selon l'avis de Cosmin I. Andron également, la traduction de Westerink-Combès semble aller dans le sens d'un rejet de l'identité du *gnôsma* avec le connaissable (première phrase), mais nous ne comprenons pas clairement ce qu'ils entendent par les deux τοῦτο (deuxième phrase), leur traduction restant ambigüe sur ce point capital. Selon Cosmin I. Andron, l'interrogation de la première phrase (conservée dans l'édition critique de Ruelle) éviterait ce non-sens[366].

Ajoutons que dans la version de S. Rappe, on ne comprend pas pourquoi elle traduit γνῶσμά par « object of knowledge » et γνωστόν par « which is capable of being known » (connaissable), car du point de vue du Grec *objet de connaissance* et *connaissable* sont synonymes. Or le γνῶσμα et le γνωστόν ne sont pas sémantiquement identiques, comme nous l'avons précédemment montré. M.-C. Galpérine maintient également la confusion entre les deux termes.

À notre avis, ce passage délicat du *Péri Archôn* exploite des deux problématiques capitales et sur lesquelles Damaskios assoit sa critique de la connaissance aristotéloparménidienne.

---

364 Cf. M.-C. Galpérine (1987), p. 424.
365 S. Rappe (2000), p. 218.
366 Cf. Cosmin I. Andron, op. cit., p. 113.

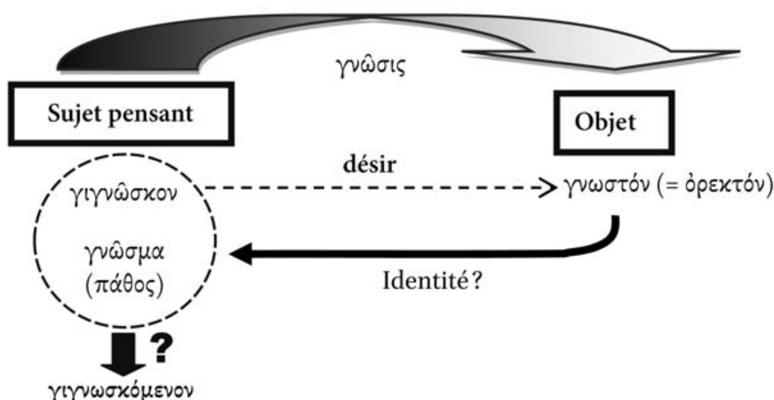
La seconde phrase soulève la problématique du rapport entre le γνῶσμα et le γνωστόν (les deux τοῦτο) *dans leur rapport avec l'acte de connaître*, la γνῶσις ?

Et la première phrase soulève celle du rapport du γνῶσμα avec le γνωστόν *dans leur rapport avec le connaissant*, le γιγνῶσκον. Autrement dit, que signifie le terme énigmatique ἐνουσιωμένον employé dans cette seconde phrase : « [...] ἤδη τῷ γιγνώσκοντι ἐνουσιωμένον » ?

Comment donc interpréter ce délicat passage I, 182, 3–5 R. / II, 149, 17–20 W.-C ? En fait, pour résoudre le dilemme, il faut avant comprendre la relation entre ces trois termes entre eux : γνῶσις, γνωστόν et γνῶσμα. Et qu'est-ce que finalement l'objet connu ou le γιγνωσκόμενον ? Autrement dit que connaissons-nous exactement ?

Quitte à nous répéter, mais afin d'éviter toute confusion, rappelons le sens précis que Damaskios donne à ces trois termes techniques. Le terme γνῶσις est l'*acte de connaître* (malencontreusement traduit en français par « connaissance », ce qui laisse croire qu'il s'agit du résultat et non de l'action elle-même), le terme γνωστόν renvoie au *connaissable* ou selon certaines traductions à *objet de connaissance*. Il est ce vers quoi tend le sujet connaissant. Et finalement, le terme γνῶσμα est la *donnée ou le résultat* de la γνῶσις ou *l'affect cognitif*. Mais l'idée majeure que veut donner Damaskios est que ce terme est le résultat *en nous-mêmes* de l'acte de connaître et à cause de cela il n'est pas vraiment le γνωστόν, même si ce dernier est l'objet vers qui tend l'intellection.

Schéma n° 7 : Le processus de la connaissance
et la question de l'identité gnoséologique



Donc quel rapport entretiennent le *gnôsma* et le *gnôston* ? En quel sens ne sont-ils pas identiques ? Et d'autre part, qu'est-ce que le γιγνωσκόμενον ? Autrement dit qu'est-ce que le *gnôsma* ? De quel ordre est ce *pathos* cognitif ?

3.1.c.i. *Interprétation des deux τοῦτο ou la critique de l'identité gnoséologique*
Il y a *trois traductions possibles* de ce désormais fameux passage « ἡ κατὰ μὲν τοῦτο πάντως ἡ γνῶσις, οὐ τοῦτο δὲ ἡ γνῶσις » qui dépend de ce que l'on entend sous les deux τοῦτο. Car toute la subtilité de cette phrase réside dans la différence entre le κατὰ τοῦτο et le οὐ τοῦτο (sous-entendu ἐστιν).

Interprétation du premier τοῦτο : S'il faut admettre la version de Cosmin I. Andron qui traduit ce premier τοῦτο par γνωστόν, il faut résoudre le dilemme suivant : comment concilier cette phrase « κατὰ μὲν τοῦτο [γνωστόν] πάντως ἡ γνῶσις » avec ce que Damaskios a admis plus précédemment : « ἡ γνῶσις κατὰ τὸ γνῶσμα » ? Or on peut comprendre le γνωστόν selon deux perspectives.

La première perspective est d'ordre *téléologique* où le γνωστόν se définit comme *objet du désir* (ὀρεκτόν). En effet, la connaissance est un élan répondant à l'assouvissement du désir de l'intellect et n'existe donc que par la présence d'un désirable (ὀρεκτόν). Le connaissable, dit en effet Damaskios, « se présente à l'intellect non pas comme objet de connaissance, mais objet de désir »[367]. En ce sens donc, il n'est pas faux de dire que la connaissance est selon le connaissable, au sens où la connaissance est la réponse de l'intellect à la violence du désir de conversion et de reconquête de la réalité supérieure.

Dans la seconde perspective qui est d'ordre épistémique, le γνωστόν est *ce qui est réellement saisi* par le sujet connaissant. Damaskios ne dit-il pas que la connaissance doit être « la réception (ἀντίληψις) de l'objet connaissable dans ce qui est capable de connaître »[368] ? Or, comme nous l'avons vu, cette dernière perspective appartient à un idéal de connaissance dont Damaskios, en établissant le *gnôsma* et en le dissociant du connaissable, finit par nier la possibilité pour l'esprit humain.

Donc si on veut absolument comme Cosmin maintenir l'idée qu'il s'agit du *gnôston*, alors il faut alors sous-entendre qu'il s'agit plutôt du désirable et non ce qui est connu. Or, ici, Damaskios cherche à nous faire comprendre ce que nous sommes en mesure de réellement connaître. C'est sur un

---

367 Damaskios, *De Princ.*, I, 151, 22–25 et 152, 1–2 R. / II, 100, 12–15 et 101, 2–3 W.-C.
368 Damaskios, *De Princ.*, I, 180,26 R. / II, 147, 20–21 W.-C.

niveau purement épistémique que Damaskios veut résoudre la question de la signification du γιγνωσκόμενον dans son rapport avec la pensée (κατά πάθος). C'est pourquoi nous ne pouvons retenir la version de Cosmin.

Par contre, dans la version de Westerink-Combès, le premier τοῦτο est interprété comme le γνῶσμα. Ceci est à notre avis correct dans le sens où elle confirme la conception damaskienne d'une connaissance κατά πάθος, que nous avons examinée plus haut où justement la connaissance est selon le *gnôsma*.

Interprétation du deuxième τοῦτο : Premièrement, si, sous le deuxième τοῦτο, on sous-entend le γνῶσμα, alors deux remarques s'imposent. Tout d'abord, nous confirmons avec Cosmin I. Andron l'erreur de J. Combès (et aussi de S. Rappe et M.-C. Galpérine) de traduire γνῶσμα par « objet de connaissance », traduction qui correspond en réalité au γνωστόν. L'objet de connaissance est le connaissable, ce vers quoi tend le sujet connaissant. Ensuite le passage devient incompréhensible, car s'il est exact de dire, comme nous l'avons vu, que « la connaissance est *selon* la donnée de connaissance (γνῶσμα) », comment expliquer que « la connaissance n'est pas la donnée de connaissance (γνῶσμα) » ?

Par contre, sous-entendre, comme le fait Cosmin, que le γνωστόν correspond au deuxième τοῦτο nous paraît juste du point de vue philosophique et en concordance avec la nécessité pour Damaskios d'avoir crée le terme γνῶσμα et de l'avoir distingué du connaissable. Rappelons-nous l'importance des désinences en -μα et en -όν et leur nuance philosophique auxquelles Damaskios tient beaucoup et sur lesquelles il fonde sa théorie de la connaissance.

Pour résumer et rester cohérents, nous retenons l'idée que Damaskios voit sous le premier τοῦτο, le γνῶσμα et sous le deuxième τοῦτο, le γνωστόν. Nous aurons donc la traduction suivante : « *la connaissance est nécessairement selon la donnée de connaissance* (γνῶσμα), *mais n'est pas le connaissable* (γνωστόν) ». Cette version nous semble la plus sensée puisqu'elle s'accorde avec la création intentionnelle du néologisme *gnôsma* ouvrant la voie d'une conception de la connaissance selon un *pathos*.

Or admettre cette version, c'est introduire l'idée que Damaskios se dirige vers une réfutation de la thèse de l'identité aristotélicienne. Et c'est peut-être là le point cardinal de sa critique radicale de la connaissance et la raison de l'existence de l'aporétique cognitive des premiers principes. Si cette interprétation est juste, et nous le pensons, un certain nombre de conséquences vont donc en découler.

La plus importante est la remise en question l'axiome aristotélicien, à savoir que la pensée qui a pour objet les choses immatérielles *est identique à ses objets de pensée*. Car Aristote est clair là-dessus. La vérité cognitive est au prix de l'identité de la pensée et de l'intelligible, de même que toute sensation vraie repose sur l'identité de celle-ci avec les sensibles. Et il s'exprime doublement : il parle d'une identité numérique entre le pensable (νοητόν) et la pensée et d'une identité numérique entre le pensable et le sujet pensant[369].

En effet, lorsqu'Aristote parle de la première identité numérique, il veut dire que l'acte de pensée est identique à l'objet (immatériel) de sa pensée. Aristote dit expressément que : « l'âme est en un sens tous les étants ; en effet, les étants sont soit des sensibles soit des intelligibles, et la science est les objets de science et la sensation les sensibles »[370]. Le « *en un sens* (πώς) » signifie plus exactement que c'est la forme de l'objet qui est identique à la faculté, est non l'objet en lui-même : « ce n'est pas la pierre qui est dans l'âme, mais sa forme »[371]. Aristote évite de tomber dans le non-sens, car l'intellect étant immatériel, il ne peut que s'identifier à ce qui est immatériel, donc à la forme. L'intellect est une forme qui a pour propriété de devenir les autres formes, on parle alors d'*isomorphisme de la connaissance*. Lorsque qu'Aristote déclare que « l'intellect en acte est identique à ses objets mêmes »[372] ou que « la science en acte est identique à son objet »[373], il signe sans conteste une gnoséologie d'inspiration parménidienne, puisqu'il admet à l'instar de son lointain prédécesseur l'identification de l'être et du penser. L'intellect en acte *est* les intelligibles.

D'autre part lorsqu'il parle d'identité numérique entre le pensable et le sujet pensant, Aristote fait allusion à dieu qui se pense lui-même. Dans ce cas, à la différence de toute science, l'objet n'est pas extérieur à la pensée, mais lui-même la pensée. Puisqu'il y a identité entre la pensée et ce qui est pensé, la pensée divine et son objet seront identiques[374]. Et, dans le cas du Premier Moteur, « l'intellect se pense lui-même en saisissant l'intelligible »[375].

---

[369] Pour une discussion complète sur l'identité de l'intelligence et de son objet, nous renvoyons à l'article très explicite de P. Hadot (1996/1999a).

[370] Aristote, *De an.*, III, 8, 431 *b*, 21–23 : ἀνάγκη δ' ἢ αὐτὰ ἢ τὰ εἴδη εἶναι. Αὐτὰ μὲν δὴ οὔ· οὐ γὰρ ὁ λίθος ἐν τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ τὸ εἶδος.

[371] Aristote, *De an.*, III, 8, 431 *b*29–432 *a*1.

[372] Aristote, *op, cit.*, III, 7, 431 *b* 18 : ὅλως δ'ὁ νοῦς ἐστιν, ὁ κατ' ἐνέργειαν, τὰ πράγματα.

[373] Aristote, op. cit., III, 7, 431 *a* 1–2 : Τὸ δ'αὐτό ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι.

[374] Cf. Aristote, *Mét.*, Λ 7, 1074 *b*28–1075*a*5.

[375] Cf. Aristote, op. cit., Λ, 7, 1072 *b* 19–28.

Or chez les néoplatoniciens, cette conception aristotéloparménidienne n'avait pas encore trouvé de détracteurs avant Damaskios. Ils sont restés fidèles à l'identité numérique d'Aristote, parce que selon eux la Vérité exige l'identité entre l'intellect et l'être. Nous avons vu que Plotin était très explicite là-dessus : « s'il en est ainsi, il faut que la contemplation soit identique à ce qui est contemplé, de même il faut que l'intellect soit identique à l'intelligible, et s'il n'est pas identique, il n'y aura pas de vérité : ce sera une empreinte (τύπον) que possèdera celui qui possède les étants, une empreinte différente des étants, ce qui justement n'est pas la vérité »[376]. Car pour Plotin « l'Intellect, l'intelligible et l'Étant sont un »[377]. Proklos, préoccupé au plus haut point par la Vérité, abonde en ce sens et ne dit pas autre chose : « il semble bien que toute connaissance ne soit rien d'autre que la conversion vers le connaissable, le fait de se lier intimement avec lui et de s'y ajuster, que pour cette raison la vérité consiste aussi dans l'ajustement du connaissant au connu »[378]. Il ajoute comme un écho de la déclaration plotinienne que « tout esprit se pense lui-même. Mais l'esprit primordial ne pense que lui-même, et en lui intellection et intelligible sont numériquement un »[379].

Nous avons fait allusion aux apories gnoséologiques de Sextus[380] et dit qu'elles apparaissaient en filigrane dans l'argumentation du *Traité 49* de Plotin où celui-ci expose sa théorie de la connaissance en répondant au sceptique. Cette discussion plotinienne quant à la critique aporétique de Sextus n'a pas dû échapper à Damaskios. L'analyse de Sextus est assez pertinente pour avoir attiré l'attention de Damaskios. Sextus montre qu'il est insensé d'affirmer l'identité dans l'acte de pensée de l'intellect divin d'Aristote, de l'objet intelligible et du sujet pensant. C'est l'identité numérique au double sens du terme, identité entre penser et objet de pensée et identité entre objet de pensée et sujet pensant. Il considère que l'acte de penser et le fait d'être pensé ne peuvent se trouver *simultanément* dans le même étant, sauf à isoler un pur objet connu privé de tout acte de penser et un pur sujet connaissant. Cette déchirure entre le pensable, l'acte de pen-

376 Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 5, 21–25.

377 Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 5, 26–27.

378 Proklos, *In Tim.*, II, 287, 1–5 : καὶ γὰρ ἔοικε πᾶσα γνῶσις εἶναι οὐδὲν ἄλλο ἢ ἐπιστροφὴ πρὸς τὸ γνωστὸν καὶ οἰκείωσις καὶ ἐφάρμοσις πρὸς αὐτό, καὶ διὰ τοῦτο καὶ ἀλήθεια εἶναι ἡ πρὸς τὸ γινωσκόμενον ἐφαρμογὴ τοῦ γιγνώσκοντος.

379 Proklos, *El.théol.*, § 167, 1–4.

380 Les apories de la connaissance de soi apparaissent en *Adversus mathematicos*, VII, 310–312. Concernant la désolidarisation de la pensée et de l'objet, cf. Sext. Emp., *Esq. Pyrrh.*, II, 7 [72]–[73].

ser et le pensant se fonde sur « une représentation grossièrement spatiale de l'être qui se connaît lui-même : il faut d'abord poser un étant et y introduire ensuite la pensée en excluant toute intersection »[381]. En réponse à la désolidarisation de la pensée et de l'être opérée par Sextus, Plotin invoque l'autorité de Platon où l'intelligible identifié à l'être du *Sophiste* est *acte* de pensée : « l'étant et l'intelligible sont un avec l'acte »[382].

Malgré la réponse à Sextus, Plotin est toutefois contraint de prolonger la question de la connaissance de soi et de la plonger au cœur de la problématique de l'un et de la pluralité. Plotin est conscient que « là où il y a acte, il y a une chose et puis une autre »[383] et que tout ce qui agit « ou bien exerce un acte sur autre chose, ou bien est lui-même multiple, s'il doit exercer son acte en lui-même »[384]. Or en tant qu'acte et mouvement[385], la pensée exige identité, altérité et pluralité. « Δεῖ τοίνυν τὸ νοοῦν, ὅταν νοῇ, ἐν δυσὶν εἶναι [...] ». La dualité est au cœur de l'acte noétique parce qu'il faut cette distinction entre l'objet pensé et le sujet pensant[386]. Car ce qui est sans parties ne laisse aucune prise aux articulations de la pensée et du langage[387].

Pour rétorquer quand même au sceptique, Plotin montre que la multiplicité de l'intellect apparaît finalement compatible avec l'unité, assurant la coïncidence de l'objet et du sujet au sein de la pensée. Si Plotin admet une altérité nécessaire, il ne considère pas pour autant que l'intellect soit fractionnable à la manière des sceptiques. La multiplicité de l'intellect est une entité compacte où se réciproquent l'unité et la multiplicité dans l'acte même de se penser[388] que Plotin nomme « ὁμοῦ πάντα »[389] ou « ἓν πάντα »[390] ou encore « ἓν πανταχοῦ »[391] : « tel une autarcie que se confèrent réciproquement l'Intellect et l'Être »[392]. L'identité de l'Intellect et de l'Être se redécouvre dans une unité originelle qui se déploie simultanément dans la multiplicité de l'Intellect et de l'Être, car l'être, parce qu'il est vie et pensée et

381 Cf. *Plotin, Traité 49*, Cerf, 2000, Introd. p. 24.
382 Cf., Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 5, 31–48. Cf. P. Hadot (1960/1999a), pp. 130–133.
383 Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 10,18.
384 Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 10, 20–21.
385 Cf., Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 10, 21–23.
386 Cf., Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 10, 23–31.
387 Cf., Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 10, 31–51.
388 Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 13, 17–24 : se penser, c'est penser le multiple ; penser le multiple, c'est être un ; et être, c'est-à-dire être multiple, c'est être un.
389 Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 15,21. C'est une expression d'Anaxagore, *Fr.* B 1.
390 Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 15,23.
391 Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 15,19.
392 Cf. *Plotin, Traité 49*, éd. Ham (2000), introd. p. 25.

implique multiplicité[393], et qui se réunifie tout autant dans l'acte de la pensée. La parfaite connaissance de soi est l'archétype de tout être pensant et le prototype de toute connaissance. Toute connaissance récidive cet entrelacement intime et inextricable de l'Être et de la Pensée.

Or si le τοῦτο du passage « οὐ τοῦτο δὲ ἡ γνῶσις » sous-entend le γνωστόν, comme le pense Cosmin I. Andron et nous-mêmes, dans ce cas-là, il y a effectivement brisure de l'identité entre la connaissance et le γνωστόν. Et dans ce cas, Damaskios prend le contrepied de Plotin et de Proklos. Car la connaissance est intrinsèquement une action soumise à la dualité ou à l'altérité, et ce de manière inéluctable et quel que soit le niveau où opère la γνῶσις. Même si au niveau de l'Intellect l'écart est imperceptible, il demeure néanmoins et rend impossible une union ou la redécouverte de l'unité originelle. Pour Damaskios, la connaissance ne produit pas l'union. Elle maintient la *diastasis*, parce qu'elle *est diastasis*. Dès lors, comment encore admettre une identité accomplie entre intellect et être ?

Toutefois, une première lecture de certains passages concernant la gnoséologie peut nous faire croire que Damaskios n'envisage pas une critique de l'isomorphisme gnoséologique. Mais nous allons montrer qu'il n'en est rien.

Premièrement, Damaskios dit que la connaissance est « la réception (ἀντίληψις) du connaissable dans ce qui est capable de connaître », tout en ajoutant immédiatement que nous ne savons rien de ce qu'est le connaissable tant que l'on ne définit pas la connaissance[394]. En outre, il nous livre la définition suivante : « Ἴσως δὲ καὶ γένεσις ὄντος καὶ οὐσίας ἡ γνῶσις εἶναι βούλεται »[395]. Et il affirme que « l'intellect est les réalités intelligibles »[396]. Ne retrouve-t-on pas ici l'identité d'Aristote ? N'est-il pas fidèle à Plotin plus qu'il ne le croit ?

Or Damaskios commence par : « Ἴσως … ». Un doute plane. En fait, il énumère les différentes définitions de la connaissance, dont celle de la conception classique d'Aristote, pour ensuite la rejeter au moyen d'un argument basé sur la nécessité de la dualité au fondement de toute relation épistrophique. Car si la connaissance est étancialisation du connaissant par

---

393 Cf. P. Hadot (1960/1999a), p. 135.

394 Damaskios, *De Princ.*, I, 180,26–181,2 R. / II, 147,20–148,1 W.-C. : Τί δέ ἐστιν ὅμως ἡ γνῶσις; ἢ ἀντίληψις τοῦ γνωστοῦ ἐν τῷ γνωστικῷ. 'Αλλ' οὔπω τι ἴσμεν ὧν λέγομεν. Τί γὰρ ἂν εἴη τὸ γνωστὸν ἢ τὸ γνωστικόν, οὐ ῥᾴδιον γνῶναι, ἀγνοουμένης τῆς γνώσεως.

395 Damaskios, *De Princ.*, I, 181,16 R. / II, 148, 19–20 W.-C.

396 Damaskios, *De Princ.*, I, 181, 16–19 R. / II, 148,20–149,2 W.-C. : ῞ οὐσίωται γὰρ τῇ εἰς τὸ ὂν ἐπανόδῳ τὸ γιγνῶσκον κατὰ τὴν γνῶσιν, οὐ τὴν πρώτην, ἀλλ'οἷον γιγνομένην οὐσίωσιν· διόπερ ὁ νοῦς τὰ πράγματα, φησὶ καὶ 'Αριστοτέλης.

un retour à l'être, cela suppose qu'il a déjà procédé et consommé l'écart entre lui et l'être. Or l'écart ne peut être radicalement aboli, sous peine d'abolir la procession elle-même et au final la conversion et la connaissance. La connaissance conserve donc toujours l'exigence d'un écart, même s'il est infime, entre l'intellect et l'être. Et pour cette raison, le connaissant ne peut être identique à l'être, bien qu'il soit lui-même être par participation[397]. Il y a donc une séparation irrémédiable entre le connaissant (la connaissance) et le γνωστόν.

Deuxièmement, un curieux passage de l'*In Phaedon* dit en substance : « la connaissance est scindée par l'altérité et par la déchirure, par suite de quoi, l'intellection est la véritable [connaissance], parce qu'elle est l'indivisible des intelligibles »[398]. Est-ce que Damaskios nie ici la thèse de l'isomorphisme à propos de la pensée discursive, mais l'accepte dans le cas de la pensée non discursive (νόησις) ? Comment interpréter ἀμέριστος πρὸς τὰ νοητά ? D'aucuns pourraient en effet nous objecter que la thèse de l'identité vise uniquement la pensée non discursive, c'est-à-dire la νόησις, et non point la pensée discursive dans laquelle entre la connaissance humaine. Car chez Plotin, rappelons-le, c'est la pensée non discursive qui est identique à son objet, il faut que « la contemplation soit identique à ce qui est contemplé, de même il faut que l'intellect soit identique à l'intelligible ». De même chez Proklos. Il est donc légitime de se demander si la théorie de l'isomorphisme, invalidée par Damaskios pour la connaissance humaine, l'est également quant à l'intellect divin ; en d'autres termes, si cette théorie rebondit sur tous les niveaux ontologiques.

Dans le *Péri Archôn*, nous avons vu que Damaskios définit la γνῶσις comme « une intellection en train de venir à l'être (γιγνομένη [γ]νῶσις) »[399], il assimile donc la connaissance à la pensée noétique émergeant dans l'êtreté. Or Damaskios lui adjoint une structure triadique νοητόν-νόησις-νόημα, au même titre que celle de la connaissance γνωστόν-γνῶσις-γνῶσμα, où le νόημα est distinct du νοητόν. Ce qui semble bien aller dans le sens d'un rejet de la théorie de l'isomorphisme sur le niveau noétique, même si sur ce niveau, la connaissance semble unifiée. La confirmation s'en trouve dans un passage de l'*In Phaedon*, dans lequel Damaskios décrit « l'intellection en tant qu'activité comme une vision impassible, comme un toucher unifié

---

397 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 15, 16–28 R. / II, 155,14–156,8 W.-C.

398 Damaskios, *In Phaed.*, I, 90, 5–6 : διόπερ ἡ γνῶσις τῇ ἑτερότητι καὶ τῷ διασπασμῷ διακόπτεται. ὅθεν ἡ τοῦ νοῦ νόησις ἀληθεστάτη, διότι ἀμέριστος πρὸς τὰ νοητά.

399 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 181, 3–6 R. / II, 148, 1–6 W.-C.

avec les intelligibles, ceux-ci étant *presque* les intelligibles »[400]. Toute la subtilité apparaît dans l'ajout du σχεδὸν (*presque*) en fin de phrase : σχεδὸν οὖσαν τὰ νοητά. Par cette nuance, Damaskios veut éviter au lecteur de comprendre son passage comme l'affirmation déclarée d'une identité stricte entre l'intellect et les intelligibles. Il n'y a qu'une *quasi-identité*, en fait une sorte de relation qui est seulement une approche (ἁφήν) mais non une identité au sens plein du terme. Damaskios nous fait mesurer ici toute la différence subtile qu'il y a entre identité, contact et union. Catégoriquement *toute* connaissance quelle qu'elle soit, discursive ou non discursive, ne survient que dans le maintien d'un écart, peut-être imperceptible, entre la pensée et son objet, mais inévitable, car indispensable. Nous savons maintenant que cela est le leitmotiv exprimant la nature de la connaissance et que Damaskios ne cesse de le répéter. Cette insistance semble même jouer en faveur d'une réfutation soutenue de la théorie de l'identité au niveau de *toute* pensée, remettant du même coup en cause l'idée qu'il existerait un intellect divin identique aux intelligibles. Damaskios universalise la désidentification entre la pensée et son objet.

Maintenant notre fameux passage du « οὐ τοῦτο δὲ ἡ γνῶσις » ne doit-il pas être interprété dans le sens de cette désidentification ? Le τοῦτο doit-il être compris et maintenu comme γνωστόν ? Il est vrai que cela corroborerait ou du moins renforcerait cette dualité entre la connaissance et l'objet connaissable, et conséquemment une dualité entre le γνῶσμα et le γνωστόν. Et d'une manière générale, cela réaffirme l'idée de l'impact funeste et titanesque de l'altérité sur la pensée humaine. Damaskios ne cesse de répéter que la connaissance, dans son sens le plus générique, ne peut exister que dans une dualité entre un connaissant et un connaissable, entre la pensée et son objet. Dans ce cas, la connaissance n'est pas identique à son objet, elle est l'intellection dans ce qu'elle a de distingué et qui repose sur une altérité fondatrice. Toute l'épistémologie critique damaskienne repose sur la présence d'une dualité fondatrice de tout acte de la pensée et d'une impossibilité d'annihiler l'écart entre l'intellect et l'être. La connaissance est une mise en contact de l'intellect et du connaissable, une relation *accompagnée de distance*. Par conséquent, l'idée qu'il y a une identité possible entre un γνωστόν, conçu idéalement comme un *objet réellement saisissable*, et notre pensée, comme sujet cognitif est illusoire. La connaissance déploie par son acte un

[400] Damaskios, *In Phaed.*, I, 88, 1–2 : Ὅτι τὴν νόησιν ὡς μὲν ἐνέργειαν ἀπαθῆ καλοῦσιν ὄψιν, ὡς δὲ τοῖς νοητοῖς ἡνωμένην καλοῦσιν ἁφήν, οἷον αὐτὰ σχεδὸν οὖσαν τὰ νοητά.

espace de division entre un sujet et son objet ; elle est une mesure de l'écart au sein de leur relation. Sans altérité, il n'y a pas de connaissance.

Ironiquement, Damaskios s'est servi des sceptiques pour démontrer que les impressions cognitives que nous sommes censés recevoir de l'objet extérieur sont seulement les impressions de notre propre affection, et non celles de l'objet lui-même, autrement dit que nos cognitions *ne sont pas identiques à l'objet réel*.

Donc de cette critique incisive que nous livre Damaskios, nous sommes en mesure de dégager trois points majeurs :

> *Il y a non-concordance entre l'impression en nous-mêmes* (γνῶσμα) *et l'objet extérieur connaissable* (γνωστόν).
>
> *L'importance de l'affect est essentielle chez Damaskios, d'où l'idée de la connaissance comme expression des* οἴκεια πάθη.
>
> *Enfin, sa conception ruine toute connaissance objective des principes premiers.*

3.1.c.ii. *L'ἐνουσιωμένον : une perspective constructiviste de la connaissance ?*
Lorsque Damaskios dit que « τὸ δὲ γνῶσμά ἐστιν αὐτὸ τὸ γνωστόν, ἀλλ' ἤδη τῷ γιγνώσκοντι ἐνουσιωμένον »[401], quelque chose se complique. Il pose le problème encore plus délicat du rapport entre le γνῶσμα et le connaissant (γιγνῶσκον) *via* la présence du connaissable (γνωστόν). Que se passe-t-il au niveau du connaissant ?

Dans le *Commentaire au Phédon*, Damaskios dit ceci : « il faut que le connaissable *naisse* (ἐγγίγνεσθαι) au sein de la connaissance »[402]. Quelle est donc cette naissance ?

Lorsque Damaskios déclare que « le γνῶσμα est le connaissable lui-même (ἐστιν αὐτὸ τὸ γνωστόν), *toutefois déjà en train de s'étancialiser dans* (ἐνουσιωμένον) le connaissant (ἀλλ' ἤδη τῷ γιγνώσκοντι ἐνουσιωμένον) », que veut-il nous dire ?

Nous sommes à nouveau devant une problématique difficile. Que veut dire « τὸ δὲ γνῶσμα ἐστιν αὐτὸ τὸ γνωστόν », alors que nous venons de dire avec Damaskios que le γνῶσμα n'est pas identique au γνωστόν ?

La solution est à chercher dans la signification du terme ἐνουσιωμένον[403]. Or nous trouvons trois sens chez Damaskios :

---

401 Damaskios, *De Princ.*, I, 182, 3–4 R. / II, 149, 17–19 W.-C.

402 Damaskios, *In Phaed.*, I, 88,3.

403 On trouve une occurrence chez Hiérocles, *In Carmen Aureum Comm.*, II, 3,7 et la forme ἐνούσιον en 2 occurrences dans le *Commentaire anonyme du Parménide*, XII 5–6. Par contre, à notre connaissance, aucune occurrence antérieure à Damaskios de ce terme ἐνουσιωμένον qui semble *à priori* spécifique à Damaskios, *De princ.*, I, 163,7 R. / II, 119,6 W.-C. Simplicius le reprend, *In Phys.*, IX, 780,5 et 784,4.

(i) Le premier sens qu'il donne est une signification classique du terme ἐνουσιωμένον[404] : *être numériquement un et identique*. Le terme ἐνουσιωμένον se rapprocherait dans cette hypothèse de l'expression ἀμέριστος πρὸς τὰ νοητά de l'*In Phaedon* : « … l'intellection est la véritable [connaissance], parce qu'elle est indivisible des intelligibles ».

(ii) Un second sens apparaît dans un autre passage du *Péri Archôn* où il signifie « *exister dans* ». Damaskios emploie ce terme à propos de la cause de la plante conçue comme « la raison (λόγος) de la plante qui est un tout et qui est *étancialisée dans* la nature de la terre »[405]. Il montre par là que la cause de la plante n'est pas dans la plante elle-même et ne se confond pas avec la racine de celle-ci. Car il soutient que la racine n'est pas le principe d'existence de la plante, mais uniquement sa partie nourricière. En fait, la cause de la plante est la terre. Par cet exemple, il veut énoncer le théorème suivant : *que la cause du produit n'est jamais une partie du produit*. C'est pourquoi la racine ne peut pas être pas la cause de la plante, même si cela nous semblait sensé au premier abord. Par contre, la cause du produit appartient au producteur qui, concernant les végétaux, est la terre. Ce qui signifie pour Damaskios que le principe de la plante, qui est la raison séminale, existe en tant que tel dans la terre au point d'avoir une similitude avec la terre et non plus avec la plante. L'idée essentielle est ici celle d'une *présence d'une chose dans une autre en conformité de nature*.

Toutefois, ces deux interprétations ne nous apparaissent pas trop convaincantes dans le contexte gnoséologique du *Péri Archôn*. Comment devons-nous donc comprendre ce terme ἐνουσιωμένον dans la citation qui nous occupe actuellement ? Car ce terme ἐνουσιωμένον insuffle l'idée d'une *certaine* coïncidence entre une chose et une autre. Or, en acceptant les deux sens ci-dessus, on réintroduirait l'idée d'une identité entre le connaissant et le connaissable. Doit-on rétablir la théorie de l'identité aristotélicienne que Damaskios a jusqu'ici farouchement combattue ? Ce terme soulève donc un dilemme.

La solution est peut-être à chercher chez Victorinos où l'on trouve l'expression latine « existentialiter (ἐνουσίως) unum … inexistentialiter (ἀνουσίως) unum »[406]. On retrouve la même expression en Grec dans le *commentaire anonyme du Parménide* : « ἓν ἀνούσιον … ἓν ἐνούσιον »[407]. Cela nous

[404] Tous les traducteurs optent en général pour « *con*substantialisé », alors que cette traduction sied plutôt à un autre terme, celui de συνούσιον.

[405] Damaskios, *De Princ.*, I, 163, 7–8 R. / II, 119, 5–6 W.-C.

[406] Cf. Victorinos, *Adv. Ar.*, II, 1, 24–25 et I, 50, 24–25.

[407] *Commentaire anonyme du Parménide*, XII, 5–6.

invite à proposer une troisième interprétation du terme ἐνουσιωμένον qui est néanmoins extrêmement rare sous la forme passive. Ce terme signifierait alors «*existencialiser*». Et cela semble coller avec le contexte. Si l'on reconsidère la phrase précitée de Damaskios: «τὸ δὲ γνῶσμά ἐστιν αὐτὸ τὸ γνωστόν, ἀλλ' ἤδη τῷ γιγνώσκοντι ἐνουσιωμένον», cela implique désormais l'idée que le γνῶσμα *est* le γνωστόν, *toutefois en tant qu'il s'existentialise dans l'intellect*. Cela n'implique pas le connaissable est identique au gnôsma, mais que le gnôsma est le connaissable renaissant au sein de la pensée. Le «*est*» ne signifie pas «être identique», mais une «*venue à l'existence dans*» l'intellect. Ce que nous connaissons n'est pas l'essence du connaissable hors de nous, mais un certain connaissable *devenu* en nous. Ce *devenir à l'être* installe un écart entre l'*être* du connaissable extérieur et distancié et le *devenu* du connaissable dans la pensée. Cette «*venue à l'existence dans*» l'intellect d'un connaissable est justement la marque d'un *pathos* dans la pensée. Apparition d'un connaissable *subjectif*, (re)créé et comme reconstruit dans et par la pensée humaine. La thèse de l'identité n'est pas réintroduite comme on aurait pu le croire un instant. S'il y a une identification, elle se fait uniquement au niveau de la pensée, entre l'intellect et son affect cognitif (γνῶσμά). En fait, le connaissable connu pour nous (le γιγνωσκόμενον) est celui qui naît dans la pensée sous l'effet du contact cognitif avec le connaissable extérieur et objectif. Ce connaissable *subjectivisé* est en fin de compte ce fameux *gnôsma*. Damaskios signifie par là que *l'intellect produit en pensant ses objets de pensée*. Le γνωστόν n'existe en fait *pour nous* que comme γνῶσμα, et c'est là toute la nuance.

Damaskios ne se contredit donc pas dans ce passage, il corrobore sa conception iconoclaste. En fait, il la précise.

L'esprit moderne ne pourra s'empêcher de poser la question: faut-il voir l'ébauche d'un constructivisme gnoséologique? Est-ce une allusion au *Parménide*[408] de Platon où la Forme, présentée comme νόημα, c'est-à-dire un concept, deviendrait un pur produit de la pensée?

Certes, l'idée d'une production de l'objet de pensée n'est pas présente dans la démonstration de Platon, mais Damaskios n'a-t-il pas malgré tout tiré jusqu'au bout cette allusion platonicienne? Plotin a vu le danger d'une fausse interprétation de l'identité gnoséologique aristotélicienne pouvant conduire à l'idée d'un «créationnisme» intellectuel des formes. Le moyen platonisme avec Alcinoos[409] avait déjà élaboré la théorie de l'Idée

---

408 Platon, *Parm.*, 132 *b*.
409 Cf. P. Hadot (1996/1999a), pp. 276–278.

comme produit de la pensée de Dieu. Plotin refuse évidemment une telle interprétation aux relents trop gnostiques[410]. La pensée ne peut précéder l'Être ; ce sont l'Être et la Forme qui précèdent la pensée. Or lorsque Damaskios décide d'affirmer que le γνῶσμα est le connaissable venant à l'être dans le connaissant, n'insinue-t-il pas que, d'une certaine manière, l'intellect produit le connaissable sous la forme d'un γνῶσμα qui est ni plus ni moins par définition le *produit d'une connaissance*, le résultat de l'acte de connaître ? Nos οἴκεια πάθη ne sont-elles pas uniquement les gestations internes résultant de notre pensée mise en contact avec un connaissable extérieur, loin et presque inaccessible ?

S. Rappe a bien senti la direction que prenait la critique de Damaskios, lorsqu'elle se demande si Damaskios est *subjectiviste*[411]. Il nous semble en effet qu'il faut dans un certain sens concevoir le terme ἐνουσιωμένον dans le sens *d'un intellect produisant en pensant ses propres objets de pensée*. Il y a ce passage que nous avons déjà mentionné où Damaskios donne une définition de l'acte cognitif en ces termes : « la connaissance veut être une genèse d'être et d'étance »[412]. Et confrontés avec cette notion d'existentialisation du connaissable dans le connaissant, nous sentons que la pensée cognitive humaine crée en quelque sorte son propre savoir. Damaskios avoue précisément que la connaissance est *une venue à l'étance* dans le connaissant et justifie en ce sens que le γνῶσμα *est* γνωστόν. Effectivement, comme nous l'avons dit, ce « *est* » ne réintroduit pas l'isomorphisme aristotélicien, car l'identification se produit au niveau de la pensée elle-même avec son propre objet de production, le γνωστόν interne ou *subjectif*, et non avec le γνωστόν en tant qu'objet extérieur ou *objectif*. En somme, le terme γνωστόν possède une double signification :

> Il est soit le connaissable et le désirable *vers* lequel tend la pensée en tant qu'il est l'objet extérieur de toute connaissance. C'est le connaissable que nous avons appelé parfois *objectif*, justement parce qu'il est l'objet, distant, vers lequel se dirige l'intellect. Et ici, le γνῶσμα *n'est pas* le γνωστόν.
>
> Soit le connaissable est le connaissable *né au sein de la pensée*, identique à l'affect ou à la donnée de connaissance (γνῶσμα), en tant que la pensée est identique à elle-même. On parlerait alors d'un connaissable *subjectif*. Et ici le γνῶσμα *est* le γνωστόν.

410 Cf. Plotin, *Enn.*, V 8 [31], 7, 1–12.
411 Cf. S. Rappe (2000), pp. 222–224 ; L.P. Gerson (1999), p. 80 ; Linguiti (1988), pp. 95–106.
412 Damaskios, *De Princ.*, I, 181,16 R. / II, 148, 19–20 W.-C.

Mais malgré cela, il ne nous parait pas justifier d'identifier la conception damaskienne de la connaissance à un subjectivisme radical comme le suggère S. Rappe. Car nous allons voir que Damaskios affirme également que la connaissance *est le rayonnement qui vient du connaissable dans le connaissant*[413]. Cette concession de Damaskios semble, à notre avis, nuancer l'hypothèse d'un constructivisme radical chez lui, où rien n'existerait en dehors de la pensée. Or Damaskios admet l'existence, tout au moins la présence de la réalité extérieure, ce que l'idée d'un rayonnement qui en émane ne fait que confirmer. En outre, un autre passage nuance l'hypothèse d'un constructivisme absolu, lorsqu'il dit que bien que la γνῶσις soit une activité, elle ne produit pas, car « ce n'est pas le propre du connaissant, que de produire, mais seulement de connaître *ce qui est déjà* »[414]. En ce sens, nous partageons le désaccord de Cosmin I. Andron d'une interprétation purement subjectiviste et idéaliste du *Péri Archôn* : « on the contrary : we are part of reality in the full meaning of « to be » and we can, also, fully known reality »[415].

Il est néanmoins vrai que la réponse damaskienne à la question de savoir ce que nous sommes en mesure de connaître, et principalement des principes premiers, ne peut que provoquer ce genre de comparaisons « anachroniques », si l'on ose dire. Car si le γνῶσμα n'est pas identique à l'objet extérieur, i.e. le γνωστόν *objectif*, sur quel critère peut-on juger de la véracité d'une connaissance ? Sommes-nous en présence d'une genèse du connaissable dans la pensée au sens d'une *transmutation* dans l'intellect de *ce qui nous vient de l'objet extérieur* ? Et que nous vient-il de l'objet extérieur ?

Toutefois, il est à peu près certain que Damaskios nous conduit vers une conception inédite de la connaissance. Dans une première phase, notre pensée vise et s'élance vers un *objet réel*, i.e. γνωστόν *objectif*, et dans un deuxième temps, elle produit une donnée cognitive par ce qui est *réceptionné* dans le sujet connaissant, et c'est le γνωστόν *subjectif* qui correspond au γνῶσμα.

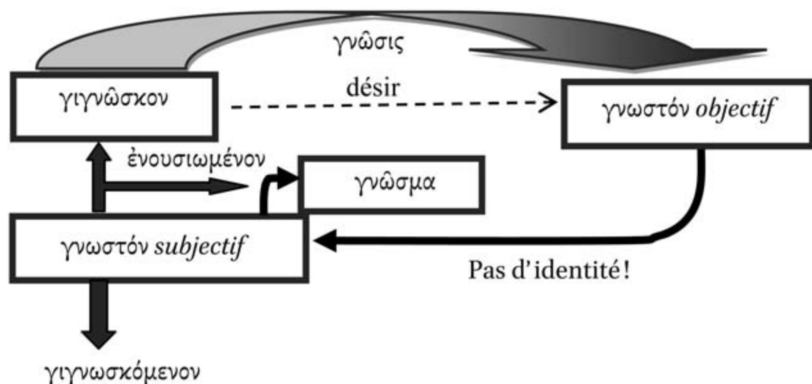
---

413 Damaskios, *De Princ.*, I, 181, 26–27 R. / II, 149, 12–13 W.-C.

414 Damaskios, *De Princ.*, I, 190, 17–18 R. / II, 164, 8–9 W.-C.

415 Cf. Cosmin I. Andron (2004), p. 118 : « Damascius, if he is to be branded, is rather realist ».

Schéma n° 8 : Les « deux » *gnôston*



La distinction entre le *gnôsma* et le *gnôston* est une audace damaskienne sans précédent dans le néoplatonisme. L'aspect *ontologique* s'oppose indéniablement à l'aspect purement *épistémique* ou ce qu'on appelle le *contenu mental ou* γνῶσμα. Épistémiquement, le γνῶσμα est bien identique au connaissable, mais d'un point de vue ontologique, il est différent de lui. C'est sur cette altérité que Damaskios construit sa théorie gnoséologique. Il y a un objet *réel* ou une *hypostase* vers laquelle se précipite l'intelligence et elle l'apparente aussitôt à un connaissable, parce qu'à la base de cette tension existe déjà pour elle primitivement un désirable (c'est le sens *téléologique* du connaissable). L'objet est connaissable en tant qu'il « se présente à l'intellect non pas comme connaissable [sous-entendu épistémique], mais désirable »[416].

Une distinction est désormais posée entre ce que nous concevons par notre pensée et la nature de cet objet vers lequel nous tendons. La représentation cognitive en nous diffère de la réalité extérieure. La réfutation de la thèse de l'identité fait naître un abîme *entre le connaissable et l'étant*, entre *l'objet de connaissance et l'objet réel.* « Qu'est-ce, alors, que le connaissable, et en quoi diffère-t-il de l'étant »[417] ? La dualité est reconduite, réaffirmée de plus belle.

Mais puisque les principes premiers sont le désirable de notre intellect, que connaissons-nous d'eux ? Quel est le *gnôsma* concernant les principes ? C'est à ce niveau qu'apparaît toute la pertinence ou l'impertinence de ce

---

416 Damaskios, *De Princ.*, I, 151, 22–25 et 152, 1–2 R. / II, 100, 12–15 et 101, 2–3 W.-C.

417 Damaskios, *De Princ.*, I, 182, 7–8 R. / II, 149, 23–24 W.-C. : Τί οὖν τὸ γνωστόν, καὶ πῇ διαφέρον τοῦ ὄντος ;

refus de l'identité gnoséologique. Toute la question est de savoir *ce qui est réceptionné* des principes.

3.2. *Les conséquences majeures du rejet de l'identité gnoséologique*

Toute l'aporétique de la cognoscibilité des principes suressentiels repose sur ce conflit majeur : celle d'une présence principielle en nous, mais que notre faculté cognitive est incapable de cerner, de circonscrire, de déterminer, sans tomber dans une « misconception ».

De plus, puisque le γνῶσμα n'est pas l'objet connaissable réel (le γνωστόν *objectif*), cela signifie que nos notions innées ou celles forgées dans l'acte de la connaissance, bref notre contenu mental, sont *différentes* de cet objet « transcendants » que vise notre désir de connaissance. Cette distinction audacieuse posée par Damaskios insère une altérité entre l'idée que nous avons d'un objet et l'objet lui-même et implique que le connaissable objectif reste en retrait de notre intellection. Autrement dit, l'objet « transcendant » *réel*, ce qu'il est vraiment, demeure *ignorable* pour nous. N'y a-t-il donc pas une distinction entre ce que l'on voudrait atteindre et ce que l'on obtient réellement ?

Alors la question qui hante le métaphysicien est désormais celle-ci : que peut-on espérer connaître des objets « transcendants » ? Autrement dit, concernant les premiers principes, le *Péri Archôn* veut montrer jusqu'où peut aller la connaissance humaine. Jusqu'où peut-elle aller justement ?

3.2.a. *La quasi-connaissance de l'Étant Unifié*

Souvenons-nous que l'altérité est fondatrice de la connaissance qui n'existe que dans une distinction du connaissant et du connaissable. La connaissance n'a de sens que dans un intellect qui a procédé de l'être et qui veut y revenir. Mais c'est également cette exigence de distance qui, paradoxalement, permet au sujet intelligent de tendre vers l'objet de son désir afin d'en faire un objet de connaissance. Damaskios pose *le principe d'altérité* au fondement de la connaissance.

Mais il radicalise encore plus en posant maintenant une altérité entre l'objet connu et l'objet réel, c'est-à-dire techniquement entre le *gnôston subjectif* ou *gnôsma* et le *gnôston objectif*. Cette désolidarisation entre un objet *réel* ou désirable et un objet *connu* va devenir l'expression la plus haute de la dualité de la connaissance humaine.

Puisque le premier objet de l'intelligible est l'étant, la connaissance est alors comprise par le néoplatonicien comme *la conversion cognitive de l'intellect séparé de l'étant*. Damaskios interprète ainsi la connaissance en

fonction de l'apostasie originelle de l'intellect où connaître devient pour lui, dans un premier temps, la reconnaissance de cette *diastasis*, puis dans un second temps la tentative d'une reconquête de l'être. « L'étance en engendrant l'intellect s'est manifestée à lui comme étant elle-même connaissable, et qu'elle l'a rendu capable de connaissance envers elle »[418]. C'est pourquoi « l'étant est connaissable, de façon à remplir de connaissance ce qui est capable de connaître »[419].

Toutefois, le *Péri Archôn*, appuyé de la thèse d'une altérité entre l'objet connu et l'objet réel, s'empresse à montrer que l'identité ou l'unité souhaitée entre l'intellect et l'étant n'est en réalité qu'un projet ou une orientation, et non quelque chose de pleinement réalisable. Autrement dit, notre pensée désire l'étant comme tel, mais ce n'est *que* comme connaissable qu'elle l'obtient[420]. En abordant la question de la connaissance de l'Unifié, Damaskios dira qu'il y a une distinction entre *ce que nous connaissons de l'étant* et *l'étant lui-même*. Cet aveu n'est pas arbitraire ; au contraire, il se fonde sur la distinction entre *gnôsma* et *gnôston* (*objectif*). On comprend que la question « qu'est-ce alors que le connaissable et en quoi diffère-t-il de l'étant ? »[421] est cardinale, car elle est particulièrement révélatrice de ce dilemme.

En fait, nous sommes face à un dilemme très serré : que sommes-nous *réellement* en mesure de connaître ? L'intellect est-il en mesure de connaître pleinement son objet propre qui est l'étant ?

D'autre part, Damaskios définit la connaissance comme un rayonnement, une lumière de la vérité, qui vient du connaissable vers le connaissant. Il dit qu'elle est « la lumière avant-coureuse du connaissable »[422] ? Or qu'entend-il sous ce « καὶ οἷον προπομπεία φωτὸς ἐν τῷ γνωστικῷ τοῦ γνωστοῦ » ? Qu'implique gnoséologiquement ce « προπομπεία » ? Cette expression de « lumière avant-coureuse » est à nouveau la confirmation de l'altérité et de l'écart entre ce que le sujet espère connaître de l'objet et ce qu'il connaît *réellement* de l'objet lui-même. Il y a donc une distinction entre ce que l'on voudrait atteindre et ce que l'on obtient.

En fait, Damaskios veut montrer que la connaissance de l'étant est irrémédiablement différente de l'étant *en soi*. En effet, Damaskios confirme cela en déclarant que « l'étance coexiste donc avec le *en-soi*, et la connaissance

---

418 Damaskios, *De Princ.*, I, 186, 3–4 R. / II, 158, 8–10 W.-C.

419 Damaskios, *De Princ.*, I, 186, 5–6 R. / II, 158, 11–12 W.-C.

420 Damaskios, *De Princ.*, I, 182,21 R. / II, 150, 19–20 W.-C.

421 Damaskios, *De Princ.*, I, 182, 7–8 R. / II, 149, 23–24 W.-C. : Τί οὖν τὸ γνωστόν, καὶ πῇ διαφέρον τοῦ ὄντος ;

422 Damaskios, *De Princ.*, I, 181, 26–27 R. / II, 149, 12–13 W.-C.

avec le *en relation à un autre* (τῷ μὲν ἄρα καθ' αὑτὸ συνυφέστηκεν ἡ οὐσία, τῷ δὲ πρὸς ἕτερον ἡ γνῶσις) »[423]. L'étant est *connaissable* lorsqu'il est πρὸς ἄλλο, c'est-à-dire en *relation à un intellect*, tandis que l'étant en lui-même, καθ'αὑτό, demeure non connaissable, c'est-à-dire purement autarcique et isolé de toute relation[424].

Damaskios pose une distinction entre quelque chose en tant que connaissable et quelque chose en tant qu'hypostase. Une réalité est *connaissable*, en tant qu'elle est en rapport avec un intellect ou un connaissant, mais en tant que demeurant hors de toute relation, elle n'est que pure *hypostasis*. Car « quelque chose d'*autre* s'est révélé en lui par quoi il est désormais *relatif* à l'intellect, c'est-à-dire connaissable »[425]. En d'autres termes, il n'existe de connaissable que parce qu'il existe un connaissant. En dehors de cette relation, la réalité reste hors d'atteinte de toute faculté cognitive. Le καθ'αὑτό (l'ensoi) désigne la réalité hors de toute portée gnoséologique, donc hypostatique, et le πρὸς ἄλλο (le par rapport à un autre) est cette même réalité, mais prise dans les rets de la connaissance, c'est-à-dire *pensée* par un intellect. Damaskios va d'ailleurs préciser cette distinction entre le καθ'αὑτό et le πρὸς ἄλλο en se servant de l'analogie photique : la lumière qui émane d'une source n'exprime pas ce qu'est la source, mais seulement sa brillance. Il pose ici la distinction entre la brillance de l'étant et l'étant lui-même en se basant sur la séparation du substrat et de la couleur, analyse bien connue du *De anima* d'Aristote.

Donc que connaissons-nous vraiment ? Damaskios répondra que le γνωστόν est *la manifestation de l'hypostase* et que l'ὄν est *l'hypostase elle-même*. « Disons que l'étant est l'hypostase et que le connaissable est pour ainsi dire l'éclat de l'hypostase »[426]. L'objet de connaissance est alors un φανὸν τῆς ὑποστάσεως. Damaskios inscrit au cœur du débat gnoséologique la distinction entre τὸ γνωστόν εἶναι et τὸ εἶναι. L'étant est *en soi* dans la mesure où il *est seulement*. Or dès que l'intellect a procédé et dès que l'étant est devenu son objet d'intellection, il est intégré dans une *relation*, celle de la connaissance. Il est devenu *autre pour un autre*, et n'est plus ce qui est *en soi*. En fait, le connaissable est toujours une *réalité relatée* que le connaissant ne peut comprendre que comme ce qui est *autre*, mais jamais comme ce qui est *en soi* ou qui *est*. Le fait d'être est, pour Damaskios, demeurer hors de toute relation,

423 Damaskios, *De Princ.*, I, 195, 13–15 R. / II, 173, 1–2 W.-C.

424 Damaskios, *De Princ.*, I, 182,8 R. / II, 149,24–150,1 W.-C. : ἢ ὅτι γνωστὸν μὲν πρὸς ἄλλο, καθ' αὑτὸ δέ, ὅ ἐστιν, ὄν.

425 M.-C. Galpérine (1987), p. 51.

426 Damaskios, *De Princ.*, I, 182, 9–10 R. / II, 150, 2–4 W.-C. : ἢ τὸ μέν ἐστιν ἡ ὑπόστασις, τὸ δὲ γνωστὸν οἷον τὸ φανὸν τῆς ὑποστάσεως.

en arrière de toute intellection. La pensée s'oppose en quelque sorte à l'être. Et penser ou connaître une chose, c'est ne jamais *être* cette chose.

Si on généralise, connaître signifie introduire la division là où règne l'unité primordiale, là où il n'y a encore ni intellect ni objets d'intellection. La connaissance est la dualisation manifeste de l'unité originelle et authentiquement simple en une conscience rationnelle qui se vit comme séparée de la réalité et qui ne va pas cesser ensuite à la désirer. La connaissance est toujours une dualité éprouvée, ce qui implique qu'« il n'y a pas de connaissance de l'absolu, pas de connaissance de ce qui est *en soi* »[427]. Et cela vaut pour tous les types d'appréhension du réel. Prenant l'exemple de la sensation, Damaskios dit qu'« en effet, pour la forme matérielle par exemple, autre est son hypostase, autre est son fait d'être sensible (τῷ αἰσθητῷ εἶναι) : son fait d'être sensible est ce qui d'elle s'avance en avant (τὸ προπίπτον αὐτοῦ) et ce qui d'elle brille en avant avec éclat (προλάμπον αὐτοῦ)[428], c'est-à-dire ce qui brille d'elle jusqu'à la sensation, en devenant en cela commensurable (σύμμετρον) à cette dernière »[429].

Et de la même manière, la connaissance est ce qui va à la rencontre de l'éclat de l'hypostase, éclat qui est une lumière surgissant de l'hypostase et s'avançant d'elle-même à la rencontre de l'intellect qui chemine à son tour vers l'hypostase qu'il désire saisir. « De la même façon (Οὕτω δὲ καὶ), l'éclat de l'étant (τὸ φανὸν τοῦ ὄντος), comme une lumière avant-coureuse qui surgit de lui jusqu'à celui qui est capable de connaître (οἷον φῶς αὐτοῦ προπομπεῦον ἕως τοῦ γνωστικοῦ) et qui vient à la rencontre de ce qui de son côté s'élance d'un mouvement ascendant vers l'étant (καὶ προαπαντῶν αὐτῷ ἱεμένῳ τὴν ἄνω πρὸς αὐτό), proportionnellement (συμμέτρως) l'éclat de l'Étant fusionne avec sa nature (αὐτῷ συμφύεται), accomplit et comble son désir de l'étant par la plénitude de sa propre lumière (καὶ τελειοῖ καὶ κορέννυσιν αὐτοῦ τὴν ὄρεξιν τοῦ ὄντος τῇ πληρώσει τοῦ οἰκείου φωτός) »[430].

Damaskios semble ici appliquer à la connaissance une théorie optique issue en partie des stoïciens et de Proklos, que le terme προαπαντῶν met en évidence[431]. La force de notre regard, à savoir les rayons lumineux qui

---

[427] M.-C. Galpérine (1987), p. 51.

[428] Nous traduisons προλάμπον en forçant sur le προ- afin de rendre efficace la correspondance avec προπίπτον, car Damaskios insiste ici sur ce qui sort en avant de l'hypostase et que rappelle le terme προπομπεία.

[429] Damaskios, *De Princ.*, I, 182, 10–13 R. / II, 150, 4–9 W.-C. : καὶ γὰρ ἄλλο τῷ ἐνύλῳ εἴδει φέρε εἰπεῖν ἡ ὑπόστασις, ἄλλο τῷ αἰσθητῷ εἶναι· καὶ ἔστιν αὐτοῦ τὸ αἰσθητὸν τὸ προπίπτον αὐτοῦ καὶ προλάμπον αὐτοῦ, καὶ προλάμπον ἕως αἰσθήσεως, καὶ ταύτῃ σύμμετρον πρὸς αὐτὴν γιγνόμενον.

[430] Damaskios, *De Princ.*, I, 182, 13–17 R. / II, 150, 9–13 W.-C.

[431] Ce terme προαπαντῶν (« aller à la rencontre de ») découle d'un autre terme προαπαντήματα qui se trouve dans Damaskios, *In Phaed.*, II, 128, 1–2 : Ποῦ ὁρᾶται τὰ ἄστρα καὶ ποῖα

émanent de nos yeux, n'est pas suffisante pour atteindre les astres du ciel et ce que nous captons d'eux n'est que leurs radiations qui viennent à notre rencontre, προαπαντήματα, à travers l'air. Car quelle est la nature de l'ἀντίληψις du connaissable dans ce qui est capable de connaître ? La réponse est on ne peut plus claire : Οὐκ ἄρα τὸ ὂν γιγνώσκει ὁ νοῦς, ἀλλὰ τὸ φανὸν τοῦ ὄντος. S'il est vrai de dire que l'intellect connaît l'étant, il le connaît toutefois que comme φανόν, une manifestation éclatante, ne recevant de lui que sa lumière messagère. Bien qu'il le désire comme étant, à savoir comme pure hypostase, il ne l'atteint que comme connaissable un *apparant*, c'est-à-dire comme *phanon*[432].

Cette conception conduit Damaskios à poser la différence entre l'être et le paraître, entre l'absolu que représente toute hypostase et le relatif qui définit tout connaissable. Le φανόν est le *manifestable* de l'Étant, ce qui se laisse voir (τὸ φαίνεσθαι) de l'Être. Le *phanon* est le « visible » ou la couleur de l'étant, son ondoiement évoluant devant les yeux de l'intelligence. Damaskios se sert ici la théorie chromatique aristotélicienne pour soutenir sa conviction[433]. « Est-ce que donc que l'étant n'est pas tout entier connaissable, mais que l'est seulement sa lumière, *de même qu'à la vue la couleur seule est visible et non le substrat* »[434] ?

Mais ne saisissant que l'éclat de l'étant (ὡς χρῶμά τι) ne connaissons-nous que sa *surface* (ἐπιπολῇ)[435] ? Autrement dit la connaissance est-elle *superficielle* ? Damaskios mesure tout le risque d'une telle interprétation, et il tente de s'en défendre en rétorquant que nous connaissons, par l'éclat, l'étant dans sa totalité, c'est-à-dire sa luminosité même et non pas uniquement comme émanation, à la manière d'un cristal pénétré dans sa totalité par la nature du visible[436]. Car pour Damaskios, l'Étant étant indifférencié, comment pourrait-on le « découper » en une surface et une profondeur ?

ὁρᾶται ; –Ὡς μὲν ὁ ἐξηγητής φησι προαπαντήματα αὐτῶν ὁρᾶται ἐν τῷ ἀέρι. L'ἐξηγητής semble être Proklos qui dans son commentaire sur le *Phédon* – aujourd'hui perdu – devait exposer cette théorie. Celle-ci est d'ailleurs exposée chez J. Philopon, *De anima* (= CAG XV), p. 325, 33–35 : ἀλλὰ πρὸς ταῦτά φασιν ὅτι ἀπάντησίς τις γίνεται τῶν ὁρατῶν πρὸς τὰς ὄψεις· φῶτα γάρ τινα ἐκπέμπονται ἐκ τῶν οὐρανίων, ἅτινα προαπαντῶντα ταῖς ὄψεσι τὴν ἀντίληψιν ἑαυτῶν παρέχεται. Cf. également Plotin, *Enn.*, II 8 [35], 1, 4–6 où est brièvement exposée la théorie stoïcienne de la vision des objets lointains. Cf. aussi J. Combès (1986), II, p. 244, note 3 de la p. 62.

432 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 182, 17–21 R. / II, 150, 17–20 W.-C.

433 Cf. Aristote, *De an.*, II, 7, 418 *a* 26–31 : Τὸ γὰρ ὁρατόν ἐστι χρῶμα, τοῦτο δ' ἐστὶ τὸ ἐπὶ τοῦ καθ' αὑτὸ ὁρατοῦ.

434 Damaskios, *De Princ.*, I, 182, 27–28 R. / II, 151, 2–4 W.-C. : Οὐκ ἄρα ὅλον γνωστόν, ἀλλὰ μόνον τὸ φῶς, οἷον τῇ ὄψει τὸ χρῶμα μόνον ὁρατόν, ἀλλ' οὐ τὸ ὑποκείμενον ;

435 Damaskios, *De Princ.*, I, 182, 8–9 R. / II, 151, 17–18 W.-C.

436 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 182, 6–12 R. / II, 151,13–21 W.-C.

Damaskios est également conscient qu'il est au cœur d'un débat qui oppose Aristote aux pythagoriciens. En effet, les pythagoriciens regardaient la couleur comme la surface même du corps (καὶ οἱ Πυθαγόρειοι τὴν ἐπιφάνειαν χρόαν ἐκάλουν)[437]. Pour Aristote, au contraire, la couleur est la limite de la surface du diaphane et non du corps lui-même. Le *De anima* dit que « le visible, en effet, est couleur, et la couleur, c'est ce qui est à la surface du *visible en soi* »[438]. Ici l'« ensoi » n'est pas pris comme quiddité, ni comme attribut essentiel d'un sujet, tout comme le connaissable n'est pas non plus un attribut de l'étant pour Damaskios. L'objet coloré est visible en soi, au sens où il porte la cause de sa visibilité en lui-même. La couleur d'un corps est la limite ou sa surface, non du substrat lui-même, mais du diaphane qui est en lui et s'étend à travers tout le corps. Or pour Aristote, le diaphane est une pure δύναμις, élevé à l'acte par la présence du feu qui lui est immanent, dont son actualisation est la lumière incolore. La lumière est l'acte du diaphane indéterminé tel qu'il existe dans les milieux transparents, tandis que la couleur est un diaphane déterminé. Damaskios penche plutôt vers la doctrine d'Aristote de la lumière comme acte du diaphane indéterminé, ce qui analogiquement permet de dire que nous captons la lumière elle-même, et non pas seulement la couleur, d'un Étant néanmoins invisible, parce qu'indéterminé. Et si l'Étant est manifesté dans son entièreté, c'est comme un corps transparent ou diaphane, ce n'est pas la couleur en tant que qualitatif de l'Étant qui est saisi, mais sa lumière elle-même, *la* couleur du diaphane, le diaphane en acte de l'Étant.

Néanmoins, même si l'on admet une transparence totale de l'Étant, Damaskios reconnaît que « différent est le corps et différent est son éclat à travers le tout, de sorte que même là-haut l'éclat est autre que l'Étant (Ἀλλ' ὅμως ἕτερον τὸ σῶμα καὶ ἕτερον τὸ δι' ὅλου φανόν, ὥστε κἂν ἐκεῖ τὸ φανόν, ἄλλο παρὰ τὸ ὄν) »[439]. Rien n'y fait, la connaissance est relative au connu, mais n'est pas identique au connaissable en soi.

Toutefois, recevoir le *phanon* de l'Étant, c'est être néanmoins capable de mesurer, de sentir, la distinction entre l'éclat de l'étant et l'étant indéterminé, en admettant que la perspective de l'intellect ne s'identifie pas à celle de l'Étant. Pris en soi, l'Étant est seulement étant, donc absolument indifférencié, sans corps ni couleur, donc finalement invisible, pleinement obscur, « monde caché » éternellement dérobé à la vision de l'intellect. Mais pour l'intellect qui s'est écarté de l'Étant, l'Étant est devenu un objet de

---

437 Cf. Aristote, *De sensu*, 439 *a* 30–31.
438 Aristote, *De an.*, II, 7, 418 *a* 29–30.
439 Damaskios, *De Princ.*, I, 182, 12–13 R. / II, 151, 23–4 W.-C.

connaissance, donc quelque chose de rayonnant en direction de la détermination intellectuelle qui est la nôtre. L'Étant qui se *manifeste* est l'Étant comme connaissable que nous percevons. L'intellect ne reçoit que la manifestation de l'hypostase et s'il y a rencontre entre l'intellect et l'Étant, c'est à ce niveau seulement. Il n'y a par contre aucune rencontre avec l'Étant καθ'αὑτό. C'est l'Étant comme connaissable πρὸς ἄλλο qui est lumière visible, alors que l'hypostase reste cachée. Donc la visibilité ou la cognoscibilité de l'Étant n'est pas un caractère propre de l'étant en soi, mais le caractère de la relation entre l'intellect et l'Étant comme connaissable. En ce sens, Cosmin I. Andron a raison de voir dans la théorie damaskienne de la connaissance plutôt un *perspectivisme* qu'un subjectivisme cognitif[440]. Cependant, ce perspectivisme est agrémenté d'une doctrine de la connaissance définie comme *phainoménologie*, puisque toute connaissance n'est connaissance que du *phanon*.

Damaskios a conscience de la gravité de tels propos. Que devient la valeur de la connaissance ? N'est-elle qu'une saisie de l'apparence ? N'aurions-nous qu'une *quasi-connaissance* de l'hypostase ? Comme le dit merveilleusement M.-C. Galpérine, la lumière avant-coureuse « ne nous cache pas l'étant, il vaudrait mieux dire qu'elle nous le promet. La connaissance est de l'ordre du désir et de l'espérance, parce qu'elle laisse toujours subsister une distance entre la pensée et l'étant »[441]. En définitive, la réfutation de l'identité aristotélicienne prend pleinement assise sur l'écart entre le désir de l'hypostase et la trahison de ce désir. Une irrémédiable altérité coupe toute identité entre l'hypostase et le connaissable, et par conséquent d'avec notre pensée. L'hypostase reste à jamais en retrait, dérobée à notre intellection, dissimulée dans l'arrière-fond obscur de son mystère recouvert de son aveuglant éclat.

Ce *phanon* qui se dessine en nous comme une image virtuelle de l'Étant de l'Unifié sur l'écran de notre intellect, étancialisé en lui, et qui n'est autre que le γνῶσμα, nous ramène à la question de la valeur d'une telle connaissance. Si nous ne pouvons saisir l'Étant *en soi*, mais seulement son éclat, qu'est-il *réellement pour nous* ? Avons-nous une connaissance de l'Unifiée que l'on pourrait déclarer vraie, même si nous ne saisissons que sa lumière ? Autrement dit, y a-t-il une trace de véracité dans ce que nous sommes capables de saisir de l'Unifié ? Ou cette lumière de l'Unifiée est-elle une construction purement subjective ?

440 Cosmin I. Andron (2004), p. 118.
441 M.-C. Galpérine (1987), introd., p. 53.

Non, pour Damaskios, nous n'inventons pas cette lumière qui devance l'Étant et nous précède dans notre élan vers lui ; nous ne construisons pas intégralement cette réalité, puisque nous recevons le *phanon* comme une lumière venant d'elle. Cet éclat de l'étant n'est pas totalement subjectif, car il est né de la rencontre de notre pensée avec une réalité, certes en retrait. Au lieu de dire que la connaissance absolument réaliste (identité gnoséologique) ou à l'autre extrême qu'elle est purement une construction mentale sans fond objectif (constructivisme et subjectivisme radical), Damaskios préfère dire que la connaissance s'exprime par la *proportionnalité* du γνωστόν à la γνῶσις. C'est une véracité de proportionnalité.

Dans l'exemple de la sensation, Damaskios dit la même chose, à savoir que « le sensible est ce qui s'avance en avant de la forme matérielle et brillent en avant d'elle, jusqu'à la sensation, en devenant ainsi *proportionné* (σύμμετρον) à la sensation »[442]. Ce qui signifie, par voie de similitude, que l'éclat de l'Étant est *proportionné* à la connaissance et donc au connaissant. La συμμετρία exprime le concours des choses qui sont dans l'altérité. Le γνωστόν est l'éclat qui surgit de l'Étant dans son rapport à la connaissance, et ce selon la mesure de l'intelligence humaine elle-même. Le γνῶσμα est le γνωστόν dans son *rapport juste* à la connaissance. L'*en*étancialisation du γνωστόν en nous est maintenant compris comme l'harmonisation de la lumière messagère de l'étant avec la pensée, dont le γνῶσμα est le résultat *juste*. Toute donnée de connaissance est proportionnelle à la faculté cognitive et non identique à la réalité objective visée.

Car Damaskios est conscient que rejeter intégralement toute coïncidence vraie, c'est prendre le risque de congédier à jamais la possibilité d'un savoir. Damaskios est en quelque sorte obligé d'admettre qu'il y a une certaine saisie authentique, et c'est pour cette raison qu'il avoue que notre intellect *coïncide* avec la *manifestation* de l'Étant.

Cette démonstration qu'il n'y a de connaissance que phénoménale pose les limites de la connaissance humaine face aux premiers principes. Nous n'avons qu'une connaissance partielle ou une *quasi-connaissance* des principes premiers. L'existence de cet aporétisme de la connaissance est la preuve que le philosophe n'échappe pas, depuis l'antiquité, à l'illusion d'une connaissance humaine puissante et s'identifiant à l'objet convoité. Ce qui fait que les apories cognitives nous mettent dans un tel embarras résulte peut-être de notre insouciance orgueilleuse à vouloir connaître ce qui *est* et non à reconnaître que nous ne saisissons que ce qui *apparaît*.

---

442 Damaskios, *De Princ.*, I, 182, 11–13 R. / II, 150, 5–7 W.-C.

Damaskios est obligé de concéder que concernant l'Unifié, nous avons à la fois une connaissance et une inconnaissance[443]. La connaissance est celle que nous avons de sa manifestation, alors que son inconnaissance représente celle de notre incapacité à saisir son *ainsité* (en-soi). L'aporétique de la connaissance de la troisième hénade « un-étant » a partagé l'Unifié en deux rivages, l'un qui nous est accessible et visible en tant qu'il est abordable par nos catégories cognitives, et l'autre, en retrait de notre intelligence, inaccessible et brumeux, secret et obscur. « Monde caché » qui ne livre que son miroitement, dont la connaissance n'est que le contact achevé avec l'éclat.

3.2.b. *Le soupçon de l'Un*

L'Un n'est pas connaissable au sens où il donnerait prise à la connaissance, car tout connaissable participe de l'être. C'est ce qu'avouait déjà Platon en disant que « le Bien est au-delà à la fois de la connaissance et des objets de connaissance, de l'étance et de ce qui est »[444]. C'est pourquoi Damaskios pose la question suivante : « Est-ce que dans notre ascension nous avons rencontré l'Un comme connaissable, ou bien en voulant le rencontrer comme tel avons-nous été réduits à l'inconnaissable »[445] ?

3.2.b.i. *La connaissance de l'Un demeure lointaine*

Dans le *Péri Archôn*, Damaskios se demande : « ou bien l'Un est connaissable et dicible, ou bien il est inconnaissable et indicible, ou bien d'une manière il l'est, et d'une autre il ne l'est pas (ἤτοι δὴ γνωστόν ἐστι καὶ ῥητόν, ἢ ἄγνωστον καὶ ἄρρητον, ἢ πῶς μέν, πῶς δ'οὔ) »[446]. Et finalement, il répond que « l'un et l'autre sont vrais »[447]. Le connaissable comme l'inconnaissable sont, à l'instar de l'Unifié, également applicables à l'Un. Cette assertion semble être la conclusion apportée à l'aporie de la cognoscibilité de l'Un, où l'on constate que ce principe est ancré dans une ambivalence curieuse et singulière. L'Un est *à la fois* connaissable et inconnaissable. Mais que veut dire ce *à la fois* ?

Damaskios veut signifier par là que si nous connaissons l'Un, c'est seulement de loin : « comme connaissable, c'est *de loin* que nous le rencontrons »[448], donc selon un certain écart, « comme si nous les voyons de loin

---

443 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 157,28–158,14 R. / II, 110,8–111,10 W.-C.
444 Proklos, *Théol. Plat.*, II 7, p. 47, 25–26. Parallèle avec Proklos, *In Parm.*, VII, p. 28, 13–21.
445 Damaskios, *De Princ.*, I, 55, 9–11 R. / I, 83, 7–9 W.-C.
446 Damaskios, *De Princ.*, I, 38, 12–13 R. / I, 56, 1–2 W.-C.
447 Damaskios, *De Princ.*, I, 55,11 R. / I, 83,9 W.-C.
448 Damaskios, *De Princ.*, I, 55, 11–12 R. / I, 83, 9–10 W.-C.

(οἷον πόρρωθεν μὲν ὁρῶσα) »[449]. Car nous sommes loin de l'Un et des principes premiers, et comme le précise Ph. Hoffmann, c'est un sentiment bien différent de celui de Plotin pour qui l'Un n'est pas loin (οὐ πόρρω) et dont « les intermédiaires ne sont pas nombreux »[450]. Pour Damaskios, au contraire, la connaissance de l'Un est *par essence lointaine* (πόρρωθεν).

En réalité, il n'y a rien d'étonnant à cela, puisque nous avons vu que la *distance* est la condition première de toute connaissance. La conception de la connaissance en tant que conversion repose sur la primauté d'un écart engendré par la procession et dans lequel se trouve celui qui a achevé de procéder, c'est-à-dire l'intellect. La connaissance prend alors appui sur cette distance à reconquérir. Comme le déclare Damaskios, « grand en effet est l'écart de l'intellect à l'étant, ou du connaissant au connu, car très grande est la séparation dans laquelle se trouve celui qui voit par rapport à ce qui est vu »[451]. Et la distance qui nous sépare de l'Un est encore plus grande que celle qui nous sépare de l'Étant, si l'on peut dire. La condition de l'existence de la connaissance de l'Un nécessite donc la présubsistence d'une distance et ce que traduit l'adverbe πόρρωθεν. De même que la vision résulte d'un contact sensitif entre deux réalités différentes (le voyant) et (le vu) séparées par une altérité et distantes l'une de l'autre, de même la connaissance n'existe que dans une distance imposée par l'éloignement de l'objet à connaître ou à « voir » par l'œil de l'esprit. Notre connaissance est une « saisie qui espère entrevoir de loin quelque chose de la vérité »[452]. Or les principes premiers, étant les réalités principielles primordiales, se trouvent aux confins les plus reculés que l'on puisse concevoir, en arrière de la totalité des choses, des êtres et de toutes pensées ; ils sont donc les objets métaphysiques les plus éloignés de nous. L'écart qui nous sépare d'eux est incommensurable. Notre connaissance se résume à une perception floue et vague que l'on promène sur l'horizon où se dessinent à peine les contours imprécis de ces réalités. C'est pourquoi nous en sommes réduits à « suggérer (κατὰ ἔνδειξιν) à partir des notions habituelles, la nature qui demeure dans l'inaccessible (ἐν ἀβάτοις) et que nous ne soupçonnons (ἡμῖν ὑπονοουμένης) que de loin (πόρρωθεν) »[453].

---

449 Damaskios, *De Princ.*, I, 43,10 R / I, 64,10 W-C.

450 Cf. Ph. Hoffmann (1997), p. 338. Cf. Plotin, *Enn.*, V 1 [10], 3, 2–4 ; II 9 [33], 1, 12–20 et 2, 1–4.

451 Damaskios, *De Princ.*, I, 174, 12–14 R. / II, 136,27–137,2 W.-C.

452 Damaskios, *De Princ.*, I, 156, 28–29 R / II, 108, 18–19 W-C.

453 Damaskios, *De Princ.*, I 299, 4–5 R. / III 131, 12–13 W.-C. Cf. également Damaskios, *De Princ.*, I, 55,11–12 R. / I, 83, 9–10 W.-C. ; I, 293, 8–10 R. / III, 121,11–14 W.-C. et I, 305, 7–10 R. / III 141, 8–13 W.-C.

La tentation de la connaissance de l'Un se rétracte au point de devenir un simple *soupçon* (ὑπόνοια). Ce terme ὑπονοέω est devenu technique chez Damaskios. Mais sa traduction reste délicate. M.-C. Galpérine le traduit par « soupçon » et Combès par « conjecture ». Or l'idée brute qui se cache derrière ce mot est celle d'une « flairence » (un feeling) de l'esprit qui sent une présence lointaine, à peine visible, mais dont il sent la présence et devine l'ombre[454]. Toutefois, le soupçon reste encore une connaissance, mais une connaissance lointaine et sans point d'appui et que l'on pourrait appeler une connaissance *infranoétique*, en deçà de toute notion distincte. Le soupçon de l'Un est plutôt une appréhension nébuleuse et floue, imprécise, se situant à la frontière de la connaissance et de l'inconnaissance. C'est le mode de connaissance de ce qui est éloigné à l'extrême du connaissant et en cela presque devenu inconnaissable, laissant seulement *subodorer* l'inconnaissable par le connaissable (τῷ γνωστῷ τὸ ἄγνωστον καθυπονοοῦμεν)[455].

Donc l'Un « se livre lui-même seulement par le soupçon et cela jusqu'à la seule gestation [...] car il n'est pas totalement connaissable même par la connaissance unitive, puisque n'est même pas connaissable ce qui est seulement un, et rien d'autre »[456]. L'ὑπόνοια est l'effort de la pensée qui tente d'apercevoir ce qui est au-delà des divisions du discours et de la pensée. Il est comme une réponse aux apories.

On peut trouver un certain parallélisme entre la quasi-connaissance de l'Étant et la connaissance lointaine de l'Un. Nous venons de voir que la connaissance de l'éclat avant-coureur de l'Unifié nous maintenait perfidement à l'écart de sa nature. À son tour, l'Un, parce qu'il se profile et se maintient au loin, semble se dérober lui aussi à notre pensée en reculant au fur est à mesure que nous nous avançons vers lui, apparaissant furtivement et refluant sans cesse dans l'obscurité infranchissable des Ténèbres originelles. La *diastasis* cognitive est sans cesse réaffirmée dans cette fuite à l'infini entre nous et lui[457]. En effet, l'Un est « connaissable jusqu'à ce qu'il ne supporte plus la connaissance qui s'en approche, mais c'est de loin (πόρρωθεν) qu'il apparaît (φαντάζεται) comme connaissable et qu'il transmet son propre *signalement* (ἑαυτοῦ γνωρισμόν), or plus la

---

[454] Faute d'une meilleure traduction que celle de « *soupçon* », nous conservons donc la traduction de M.-C. Galpérine, « conjecture » étant trop spéculatif et abstrait.

[455] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 55,20 R. / I, 83, 20–21 W.-C. Ce verbe καθυπονοέω est un composé de ὑπονοέω renforçant l'idée de « flairence » que nous traduisons par « subodorer ».

[456] Damaskios, *De Princ.*, I, 99, 17–20 R. / II, 22, 18–22 W.-C.

[457] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 57, 8–11 R / I, 86, 2–8 W-C.

connaissance s'approche, et pas davantage, comme pour les autres réalités, elle ne connaît ce dont elle s'approche, au contraire elle connaît moins, parce que la connaissance est dissoute (ἐκλυομένης) par l'Un dans une inconnaissance »[458]. Le verbe φαντάζεται montre en effet que l'Un nous apparaît selon un mode épiphanique : il livre son *signalement*, γνωρισμόν[459]. Ce que l'éclat est à la connaissance de l'Étant, le γνωρισμόν l'est à celle de l'Un. L'Un nous communique uniquement sa présence lointaine de la même manière que l'Étant nous livrait seulement son éclat.

Le *Péri Archôn* nous dévoile le statut ambivalent de l'Un[460]. Le principe premier apparaît *à la fois* comme connaissable, i.e. soupçonnable, et comme inconnaissable (ἀγνώστον). Si nous voulons connaître l'Un, ce ne sera que par un soupçon (ὑπόνοια) et selon l'indication (ἔνδειξις), tel un doigt pointé vers un point sur l'horizon lointain et flou, donnant seulement une direction. Mais si d'observateur lointain, nous commençons à marcher vers lui, en vue de réduire l'écart et de le rejoindre, alors il nous échappera totalement. Vouloir abolir la distance qui nous sépare de lui, c'est en même temps ôter l'écart entre le connaissant et le connaissable qui fonde toute connaissance. Et abolir l'écart revient à anéantir la connaissance elle-même. Et notre propre connaissance s'écoulera alors dans une ignorance complète. La proximité de l'Un dissout la connaissance.

3.2.b.ii. *La connaissance de l'Un n'est pas unificatrice*

Par l'action de connaître, le procédant entre en contact avec sa cause. Comme le fait remarquer notre philosophe, « l'intellect donc, dans toutes ses parties et dans sa totalité, est dans l'état de conversion vers sa cause, non pas en tant qu'il s'appartient à lui-même, mais en tant qu'il appartient à celle-là ; il aspire (ὀρέγεται) donc à être *en contact* (συνῆφθαι) avec sa cause productrice, à *être* (εἶναί) de quelque façon celle-là autant qu'il le peut (ὡς δύναται), à la *contempler* (ὁρᾶν) en tant qu'elle est placée devant lui et qu'elle est séparée de lui »[461].

D'après ce texte, nous rencontrons trois aspirations de l'intellect. Tout d'abord, l'intellect désire contempler la cause. Cette aspiration qui est contemplative maintient néanmoins l'écart entre le sujet et l'objet (ὡς πρὸ αὐτοῦ τεταγμένην καὶ κεχωρισμένην). Mais l'intellect manifeste aussi une

---

458 Damaskios, *De Princ.*, I, 55, 21–25 R. / I, 83,22–84,3 W.-C.

459 Sur le « [...] ἐνδίδωσι τὸν ἑαυτοῦ γνωρισμόν » : il est difficile de traduire ce γνωρισμόν qui peut signifier « signalement, identité, moyen de le reconnaître » ou « discernabilité », « marque de reconnaissance », « recognoscibilité ».

460 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 57, 18–20 R. / I, 86, 19–22 W.-C.

461 Damaskios, *De Princ.*, I, 175, 20–23 R. / II, 139, 3–8 W.-C.

aspiration supérieure qui est celle de rencontrer la cause par un contact du sujet avec son objet et réduire ainsi l'écart au minimum. Et finalement, l'aspiration suprême de l'intellect est de devenir la cause, de s'unir à elle, bref d'abolir l'écart. La connaissance remplit-elle ces trois aspirations ? La question soulevée est celle du potentiel sotériologique de la connaissance humaine. Que sous-entend Damaskios quand il dit que la connaissance « unit le connaissant au connu »[462] ?

Ce qui apparait en filigrame sont, nous semble-t-il, les trois puissances élévatrices de la triade chaldaïque ἔρως-ἀλήθεια-πίστις, triade cardinale de la philosophie néoplatonicienne. Ces trois membres correspondent respectivement à ceux rencontrés dans le *Péri Archôn* et qui sont le *Désir* (ἔρως), la *Connaissance* (ἀλήθεια) et l'*Union* (πίστις). Le parallèle entre *désir* et *amour* est évoqué par la notion centrale de l'*ôdis* et que le terme ὀρέγεται de notre passage souligne très nettement. Ce premier membre correspond au désir de conversion de l'intellect. Ensuite, le parallèle entre *connaissance* et *vérité* renvoie à l'idée d'une « vision » purifiée des principes, l'idéal recherché de toute connaissance qui devrait maintenir l'intellect dans un rapport véritable et lucide avec sa cause. Et finalement, la correspondance entre *union* et *foi* nous la rencontrons déjà chez Proklos qui précise en effet que « la Foi *unit* au Bien ceux qui veulent être « *conjoints* » (συναφθῆναι) à lui et qui n'ont besoin, au-delà de toute connaissance et de toute activité, que de « fondation [dans l'être], de constitution stable et de sérénité »[463].

Simplicius dira aussi que la *foi* est supérieure à la *connaissance* : car la πίστις unitive de Plotin est le mode supranoétique de l'union de l'âme avec l'Un[464]. Car seule l'union peut abolir l'écart douloureux crée par la procession. Naître, c'est s'écarter ; or l'*union* permet en quelque sorte d'annihiler la dualité ou la *diastasis*. Or la connaissance ne peut promettre une telle chose, puisqu'elle n'existe que dans cette dualité. C'est pourquoi l'« unité » réalisée par la vertu de la *foi* et la « vision » de la connaissance réalisée par la vertu de la *vérité* ne peuvent se confondre. Plotin préfigure déjà Damaskios lorsqu'il déclare que l'union et la pensée s'excluent. Car la pensée maintient toujours la division, alors que l'union l'anéantit. Et si l'âme touche l'Un par l'Intellect, cela devrait être par un intellect qui ne pense pas. « 'Αλλ'

---

462 Damaskios, *De Princ.*, I, 179, 24–25 R. / II, 145, 22–22 W.-C.

463 Proklos, *Théol. Plat.*, I 25, p. 109,24–110,1. Nous reprenons la traduction de Ph. Hoffmann dans son brillant article (2000), p. 462. Cf. aussi Proklos, *In Alc.*, 51,16–52,2 et 52,12–53,2.

464 Cf. Plotin, *Enn.*, V, 3 [49], 17, 28–32 et Ph. Hoffmann (2000), pp. 468–469. Cf. Simplicius, *In de caelo*, pp. 3–24 Heiberg (= CAG VIII).

ἀρκεῖ κἂν νοερῶς ἐφάψασθαι »[465]. On voit que l'union n'est par conséquent pas une connaissance et que la connaissance n'est pas une unification. La connaissance ne peut pas répondre au désir de l'âme humaine de rejoindre les principes, puisqu'elle ne peut abolir la distance et l'écart entre eux et l'intellect. La connaissance est donc pour cette raison inférieure à l'union.

Or la connaissance *est* néanmoins une conversion à propos de laquelle Damaskios déclare qu'elle établit un certain contact avec les réalités supérieures. Il dit en effet textuellement que « toute conversion est un contact (συναφή) »[466]. Ne sommes-nous pas dans le registre de l'union ? La connaissance n'est-elle pas également en ce sens une union ? C'est ce que certains passages du *Péri Archôn* semblent dire, car au sein de la triade, l'intellect étant le plus éloigné de l'être, la conversion a pour rôle de « voir noué de cette façon le lien (συνάπτεσθαι συναφήν) des choses qui ont été séparées »[467]. Le vocabulaire employé par Damaskios, « συνάπτεσθαι », « συναφήν », est le même que celui utilisé par Proklos dans le passage susmentionné : être « *conjoints* » à ou συναφθῆναι. Et, précise Damaskios, « ce lien, c'est la connaissance (αὕτη [συναφήν] δέ ἐστιν ἡ γνῶσις) »[468].

Si l'union est effectivement supérieure à la connaissance, néanmoins est-il possible « d'entrer en contact avec l'Un par la conversion ? »[469] En fait Damaskios utilise deux expressions pour parler du retour vers l'Un : « *être en contact avec* (συνῆφθαι) » et « *être* (εἶναί) la chose même ». Mais sont-elles rigoureusement synonymes ? Que signifie donc le terme « συναφή » ? Que signifie celui de « ἕνωσις » ? Que signifie pour l'intellect *se lier* avec le connaissable ?

Le refus d'identifier connaissance et unification est clair chez Damaskios. Néanmoins, il semble admettre qu'il y ait un certain contact possible au moyen de l'acte cognitif lui-même. Il dit en effet que la connaissance est « le dernier contact des choses qui ont procédé »[470], puisqu'elle est la dernière conversion, la conversion cognitive de l'intellect. Damaskios emploie l'expression « ἐσχάτη συναφή ». Cela signifie donc que la connaissance est comprise comme un « contact » qui rétablit un lien avec ce dont on a procédé. Mais est-ce pour autant une véritable union ?

---

465 Plotin, *Enn.*, V, 3 [49], 17,25.

466 Damaskios, *De Princ.*, I, 48,18 R. / I, 73,18 W.-C. : πᾶσα δ' ἐπιστροφὴ συναφή ἐστι.

467 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 180, 21–23 R. / II, 147, 14–17 W.-C. : Διὸ τὴν πλείστην ἀπόστασιν εἰς τὸ ἔσχατον ἑαυτοῦ καὶ οἷον τοῦ τρίτου τὸ τρίτον ἀποστὰς ὁ νοῦς ἀγαπᾷ τὴν τῶν διεστώτων οὕτω συνάπτεσθαι συναφήν.

468 Damaskios, *De Princ.*, I, 180, 23–24 R. / II, 147, 17–18 W.-C.

469 Damaskios, *De Princ.*, I, 49, 3–4 R. / I, 73, 13–14 W.-C.

470 Damaskios, *De Princ.*, I, 185,6 R. / II, 154,23 W.-C.

En réalité, Damaskios refuse de confondre strictement ἕνωσις et συναφή. Si la connaissance entretient un *contact* entre l'intellect et sa cause (donc une συναφή), par contre la connaissance n'est pas une unification (ἕνωσις). Par contre, Damaskios, soucieux de précision, introduit la subtile et capitale nuance entre la notion de « contact » (συναφή) et celle de « pur contact » (ἁπλῶς συναφή), distinction basée en fait sur celle de la conversion cognitive de l'intellect et la conversion pure vers l'Un et qui est d'un tout autre type.

Le « pur contact » est le fait de la « pure conversion » : « ἡ ἁπλῶς ἐπιστροφή τε καὶ συναφή »[471]. Damaskios déclare en effet qu'avant les trois conversions, c'est-à-dire l'étancielle, la vitale et la cognitive, présubsiste la *conversion pure* vers l'Un. « Ce qui se convertit vers l'Un ne se convertit ni comme un connaissant ni comme vers un connaissable, mais comme dans un rapport d'un à un (ἓν πρὸς ἓν) par union, et non par connaissance »[472]. Cette pure conversion, au-delà de toute connaissance, est synonyme d'union (ἕνωσις)[473]. Donc si la connaissance est bien une conversion instaurant un lien entre l'intellect et son objet de désir, lien que Damaskios nomme effectivement simplement « contact » (συναφή) cognitive ; la conversion pure, quant à elle, intronise une véritable union, que Damaskios appelle ἁπλῶς συναφή, qui n'est pas de l'ordre de la cognition. Damaskios a pris grand soin de corriger la confusion possible entre l'idée d'une pure conversion et celle d'une connaissance, même pure, c'est-à-dire la connaissance unifiée[474]. Car toute connaissance, même dans ce qu'elle a de plus pur, n'établira qu'un contact et non une authentique union. Cette συναφή cognitive est une mise en relation qui, comme on le sait, laisse subsister l'écart. C'est ce que dit Damaskios : « ou bien ce contact est quelque chose d'identique à la connaissance pure, ou bien, *ce qui est évidemment plus vrai* (τό γε ἀληθέστερον), avant celle-ci est l'union (ἕνωσις) »[475]. Dire que la connaissance est une union serait prêter mainforte à un contresens, celui d'abolir l'écart nécessaire et propre à la connaissance en faisant d'elle une puissance unificatrice qui justement a pour but d'anéantir tout écart. C'est pourquoi Damaskios peut déclarer que « c'est au-delà de chaque connaissance qu'est l'union (ἑκάστης ἐπέκεινα ἄρα γνώσεως ἡ ἕνωσις) »[476].

---

471 Damaskios, *De Princ.*, I, 48, 21–22 R. / I, 73, 1–2 W.-C.
472 Damaskios, *De Princ.*, I, 48, 24–26 R. / I, 73, 6–8 W.-C.
473 Cf. un autre passage en *De Princ.*, I, 152, 24–26 R. / II, 102, 12–15 W.-C.
474 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 153, 21–25 R. / II, 103, 2–10 W.-C.
475 Damaskios, *De Princ.*, I, 48, 22–23 R. / I, 73, 3–4 W.-C.
476 Damaskios, *De Princ.*, I, 48,24 R. / I, 73, 5–6 W.-C.

Tout repose sur la différence de valeur et d'ordre entre la conversion selon la connaissance et la conversion selon l'étance. On comprend que rejoindre essentiellement le principe est une action qui « n'est pas du tout celle d'un sujet capable de connaître à un connaissable, mais celle d'une étance à une étance »[477]. Si l'expression « οὐσία πρὸς οὐσίαν » désigne justement l'union avec l'étant. Et c'est dans le même sens qu'est utilisée l'expression « ἓν πρὸς ἓν »[478] pour parler d'une unification avec l'Un. Le terme ἕνωσις est, si l'on veut être parfaitement rigoureux, celui qui littéralement désigne « devenir *un* ».

L'union repose non seulement sur le principe bien connu de l'assimilation – le semblable va au semblable –, mais bien plus encore sur la notion d'une d'identification du sujet avec la réalité qu'il rejoint, alors que la connaissance, nous l'avons amplement vu, exclut toute identité entre le connaissant et le connaissable (hypostatique). S'unifier à une chose, c'est concrètement s'oublier et *devenir* (γενέσθαι) cette chose. Damaskios est on ne peut plus explicite lorsqu'il déclare : « après que nous nous sommes *unis* (ἑνωθῶμεν) à l'Un et que nous avons dépassé ce qui en nous est capable de connaître l'Un (τὸ γνωστικὸν τοῦ ἑνός), nous finissons par *être un* (τὸ ἓν εἶναι) »[479]. L'unification (ἕνωσις) damaskienne, par le fait qu'elle provoque une perte de la conscience individuelle et intellectuelle par éradication de l'altérité, est en cela supérieure à la connaissance. Elle seule peut abolir l'écart que la connaissance maintient inexorablement entre le connaissant et l'objet de connaissance. La connaissance s'exprimera toujours dans une *relation* qui nécessite une dualité. C'est pourquoi la συναφή est une rencontre qui n'abolit pas l'écart ou la dualité. La connaissance est une approche permise, ni plus ni moins. La conversion étancielle « rend celui qui se convertit vers l'étant semblable à l'étant », alors que c'est *de loin* que la conversion cognitive ramène celui qui se convertit de cette sorte[480].

Dans le néoplatonisme, l'union avec l'Un est métaphoriquement liée à l'illumination. Or un passage du *Péri Archôn* qui emprunte également l'analogie solaire[481] mérite toute notre attention : « Nous essayons en effet, d'abord, de voir le soleil, et de loin du moins nous le voyons ; mais plus

---

[477] Damaskios, *De Princ.*, I, 185, 12–14 R. / II, 155, 9–11 W.-C.

[478] Cf. Plotin, *Enn.*, VI 9, [9], 11, 31–32 et 43–45 ; Proklos, *Théol. Plat.*, I 3, p. 15, 17–21.

[479] Damaskios, *De Princ.*, I, 55, 11–14 R. / I, 83, 9–12 W.-C.

[480] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 174, 9–11R. / II, 136, 21–25 W.-C.

[481] Cf. Platon, *Rép.*, VI, 507 *a* 1–509 *c* 4 ; *Lettre VII*, 341 *c*5–*d*2 et *Banq.*, 210 *d*3–*e*5. Cf. Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 17, 28–38 ; VI 9 [9], 10, 11–18 et 11, 22–26. L'âme plotinienne contemple la lumière même qui la fait voir.

nous nous approchons de lui, moins nous le voyons et à la fin nous ne voyons plus ni lui ni les autres choses. Au lieu d'être œil qui reçoit la lumière nous sommes devenus la lumière elle-même »[482]. Dans ce passage, nous décelons deux modes d'illumination : une illumination théorétique et une illumination en tant que pure *sunousia*.

Pour Damaskios, il existe une illumination selon la connaissance qui se manifeste entre l'œil intellectif[483] et la lumière émanant de la réalité vers laquelle le connaissant se dirige. Certes, par cet embrasement lumineux, le regard de l'intellect est inondé de l'éclat de l'objet. Il s'établit donc un certain *sundetikon* entre le connaissant et le connu, mais pas encore une union qui nous ferait *devenir* la lumière elle-même. C'est pour cela que nous parlons d'une illumination *théorétique* ou contemplative, « une lumière qui voit une autre lumière »[484], mais qui maintient encore l'altérité du sujet et de l'objet hypostatique. Toute vision ou contemplation est à l'instar de la connaissance irrémédiablement dualiste : nécessité d'une altérité entre celui qui voit et l'objet vu. On ne peut voir ce qui est autre que soi. L'œil intellectif est effectivement étroitement enveloppé par la lumière de l'Un, s'emplissant pleinement cet éclat qui surgit, mais conservant son individualité.

Par contre, l'illumination hénotique ou pure *sunousia* anéantit, elle, totalement toute altérité et dualité, toute individualité, au point de s'anéantir elle-même. La véritable illumination cesse d'être elle-même illumination. En d'autres termes, tant que l'on est conscient de voir ou d'être illuminé, il y a encore dualité. Et toute conscience est une connaissance. Mais dès que l'on s'identifie totalement avec l'Un, nous perdons paradoxalement la conscience d'être un, et cette mort de la conscience détruit du même coup l'expérience même de l'illumination. Notre propre identité n'existe plus et par conséquent ni celle de l'Un, ni celle de la conscience d'une identité avec l'Un. L'union est proprement une « mort » de la pensée en l'Un.

Si nous revenons à notre débat précédent sur la distinction entre contact et union, nous comprenons que ce passage réaffirme la conviction damaskienne de l'impossibilité d'une unification ou *ré*unification (conversion) de soi avec le principe premier au moyen de la connaissance. Dans ce

---

482 Damaskios, *De Princ*., I, 56,1–4 R / I, 84, 8–12 W.-C.

483 Damaskios, *De Princ*., I, 189,16 R. / II, 162, 9–10 W.-C.

484 Cf. P. Hadot (1987b), p. 23 : « L'intellect, dans son premier mode d'être, voit l'Un, est en contact avec l'Un autant que cela est possible, c'est-à-dire en étant désir, amour, ivresse, vision sans objet ».

passage, il établit une différence ferme entre l'union comme pure *sunousia* et le contact cognitif ou contemplatif, ou en d'autres termes la distinction du « τὸ γενέσθαι » et « τὸ περιπτύξασθαι ».

La connaissance est bien une rencontre, mais qui s'inscrit dans un certain éloignement. « L'intellect s'est distingué par rapport à ces réalités, il les a connues, c'est-à-dire que, de loin, il s'est lié à elles par la connaissance »[485]. Et ce contact prend la forme d'un embrassement, d'une contemplation, mais ceci n'est pas une identification totale et intégrale, accompagné d'une perte complète de l'ego. L'intellect « s'étant éloigné de sa cause s'est converti vers elle, et ayant voulu la saisir, au lieu de cela, il l'a connue ; ou plutôt il l'a saisie de façon telle *qu'il ne l'est pas devenu, mais qu'il l'a embrassée* de façon cognitive, c'est-à-dire que son œil a été tout illuminé par la lumière de cette cause »[486]. La connaissance est une illumination maintenue dans l'altérité : contact du connaissant au connu, mais écart du connaissant et de l'objet lui-même.

Mais Damaskios va encore plus loin. En effet, le passage de l'analogie solaire que nous avons précédemment cité se conclut ainsi : « [...] nous finissons par *être* un (τὸ ἓν εἶναι), *c'est-à-dire par être un inconnaissable au lieu d'un connaissant* »[487]. Ce qui est intéressant est de constater que la connaissance se laisse anéantir par l'union : « par son union avec l'Unifié, elle se simplifie en même temps elle-même, ou pour parler plus justement elle a *renoncé à elle-même* et s'est fondue tout entière (ἀναχυθεῖσα ὅλη) dans l'Unifié »[488]. Autrement dit, l'union (τὸ ἓν εἶναι) qui est συναφὴ ὡς ἑνὸς πρὸς ἓν ὑπὲρ γνῶσιν (car nous avons dépassé ce qui en nous est capable de connaître), s'oppose à la connaissance au point de l'effacer (εἰς τὸ ἄγνωστον εἶναι ἀντὶ γνωστικοῦ). En d'autres termes, l'union résorbe la connaissance dans une inconnaissance. « La connaissance est dissoute (ἐκλυομένης) par l'Un dans une inconnaissance »[489] et « la connaissance s'écoule (ἀναχεῖται) dans une inconnaissance »[490].

Le verbe ἐκλύω est un terme tiré de la médecine, que l'on trouve notamment chez Arétée de Cappadoce, médecin du II[ème] siècle ap. J.C.[491], et qui signifie « la dissolution d'un corps corruptible dans l'eau chaude ». Damas-

---

485 Damaskios, *De Princ.*, I, 180, 6–7 R. / II, 146, 15–18 W.-C.

486 Damaskios, *De Princ.*, I, 189,16 R. / II, 162, 10–17 W.-C.

487 Damaskios, *De Princ.*, I, 55, 11–14 R. / I, 83, 9–12 W.-C.

488 Damaskios, *De Princ.*, I, 155, 21–23 R. / II, 106, 19–21 W.-C.

489 Damaskios, *De Princ.*, I, 55, 24–25 R. / I, 84,3 W.-C. : ἐκλυομένης ὑπὸ τοῦ ἑνὸς εἰς ἀγνωσίαν τῆς γνώσεως.

490 Damaskios, *De Princ.*, I, 55,27 R. / I, 84, 6–7 W.-C. : ἡ γνῶσις ἀναχεῖται εἰς ἀγνωσίαν.

491 Arétée de Cappadoce, *Cur. m. ac*, 1, 1. : ἐκλύω τι θερμῷ ὕδατι.

kios le transpose dans l'univers métaphysique afin de nous donner l'image d'une connaissance se dissolvant dans l'union comme le pain de sel dans l'immensité de l'océan. De même le verbe εἰς ἀναχέω livre l'idée de quelque chose qui s'écoule et se répand en une autre jusqu'à diluer ces propres contours et se confondre avec elle. La supériorité de l ἕνωσις sur la γνῶσις s'exprime donc à travers ce vocabulaire de la dissolution ou de la perte qui nous permet de comprendre que de la dualité cognitive se perd complètement dans l'*unitalité* de l'union (συμπτύσσεται εἰς ἕνωσιν ἡ διάκρισις)[492]. La σύμπτυξις est l'action de plier ensemble les divisions, les circonscriptions, les distances qu'impose toute intellection d'une manière telle que ce resserrement radical finit par effacer et anéantir toutes distinctions, et du même coup l'intellection elle-même.

L'idée développée dans le *Péri Archôn* d'une connaissance qui s'anéantit dans l'inconnaissance renvoie à l'opposition de la sphère dite « mystique » d'avec la sphère épistémique et rationnelle, en nous orientant vers l'idée d'une obscurité supérieure à clarté de la connaissance, et d'une inconnaissance identique avec l'état de pauvreté mystique provoquée par la proximité excessive et l'éblouissement[493]. Dans le texte que nous avons extrait du *Péri Archôn*[494] où apparaît l'idée d'un aveuglement dû à l'illumination de notre âme par l'Un se conjoint maintenant celle de la dissolution de la connaissance dans l'inconnaissance qui se manifeste à nous sous forme d'une obscurité épaisse où l'œil de la raison ne voit plus rien.

Damaskios, il nous semble, veut nous faire prendre conscience que si la lumière est visible, la source de la lumière ne l'est pas. Cette source est au-delà de la lumière elle-même et de ce qu'elle rend visible ; elle n'est donc pas objet de vision et par analogie de connaissance. La source de toute objectivité cognitive n'est pas objectivable. Si la connaissance de l'Un ou de l'Unifié est comme nous l'avons vu une rencontre avec leur lumière avant-coureuse, l'union parfaite avec ses principes va bien au-delà de cette rencontre, au-delà de la vision ou de la conscience de la lumière,

---

492 Damaskios, *De Princ.*, I, 55, 26–27 R. / I, 84, 5–6 W.-C.

493 Nous retrouvons cette doctrine paradoxale des « Ténèbres lumineuses » de l'inconnaissance et de la clarté mensongère et illusoire de la connaissance dans le soufisme d'Ibn al'Arabî, cf. H. Corbin (1971b), pp. 165–178.

494 Damaskios, *De Princ.*, I 56, 1–4 R. / I 84, 8–12 W.-C. : « en effet, tout d'abord, nous entreprenons de voir le soleil, et de loin, certes, nous le voyons ; mais plus nous nous approchons de lui, moins nous le voyons ; et finissant par ne plus voir ni lui ni les autres réalités, au lieu d'être « œil illuminé », nous sommes devenus la lumière elle-même (αὐτοφῶς) ». Cf. Platon, *Rép.*, VI, 507 *a*1–509 *c*4.

c'est-à-dire en arrière de la connaissance et de sa distinction. S'unir au principe, c'est devenir sa lumière elle-même (αὐτοφῶς γινόμενον), et simultanément devenir lumière, c'est immédiatement ne plus voir la lumière. Autrement ce serait réintroduire la dualité propre à toute vision, ce qui briserait l'union. La visibilité de l'Un ou de l'Unifié et la vision de l'intellect sont fondues dans l'inconnaissance, où inconnaissance signifie pure union.

L'utilisation par Damaskios du terme αὐτοφῶς n'est pas sans rappeler le passage du *Traité* 49 où Plotin utilise la doctrine de l'autophotisme[495] à propos de la fusion lumineuse de l'Intellect dans la lumière de l'Intelligible. La métaphore lumineuse permet à Plotin d'expliquer le recul de l'âme en elle-même jusqu'à la clarté féconde de la connaissance de soi d'où elle perçoit par un phénomène d'autotransparence l'Intelligible. La lumière de la connaissance de soi illumine l'âme et la rend intellectuelle, c'est-à-dire capable de contempler l'Intelligible. Il en est de même de la fin du *Traité* 49[496], où l'âme voit l'Un par la contemplation de la lumière même de l'Un. Nous sommes chez Plotin au-delà de la connaissance, dans une sorte d'*époptie* qui dépasse toute vision intellectuelle et gnoséologique. La réitération incessante du verbe, θεάσασθαι en est le signe indubitable.

Seulement, le photisme de Plotin et le photisme du *Péri Archôn* sont loin d'être parfaitement superposables. L'au-delà de la connaissance chez Plotin se traduit par une contemplation « illuminatrice », alors que chez Damaskios toute notion de « vision » devient elle-même un aveuglement conduisant à une « Ténèbre » insondable. La fusion lumineuse éclate la connaissance en la liquéfiant dans l'inconnaissance la plus obscure et dans une impuissance contemplative : « finissant par ne plus voir ni lui ni les autres réalités ». Nous nous orientons doucement vers l'expérience paradoxale d'un *Unus absconditus* plutôt que vers une hénophanie dévoilée dans la clarté plénière de l'âme plotinienne. La mystique damaskienne n'est plus la mystique lumineuse d'un Plotin. L'illumination hénotique conduit à l'expérience de l'Obscurité prodigieuse de l'Un, au-delà de toute lumière, lumière qui n'est en fait que son signalement pour nous. En devenant un avec l'Un, nous sommes devenus enfin Obscurité et Silence de l'Un. Le logos comme la connaissance se sont tues. Nous trouvons un bel écho chez Proklos : « ce n'est pas par l'intellection, ni même par un jugement que se produit l'initiation, mais par le moyen du silence unitaire et supérieur à toute opération de connaissance, silence que la foi nous donne, en installant non

[495] Cf. Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 8,18 ss.
[496] Cf. Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 17, 35–38.

seulement les âmes universelles, mais aussi les nôtres, dans la classe indicible et inconnaissable des dieux »[497].

Ce passage peut être mis en parallèle avec l'image de l'œil qui se ferme (μύειν), symbole de la cessation de l'activité cognitive, pour faire place à une expérience supracognitive : « dans sa purification une telle pensée de l'Un s'approche d'assez près de sa nature ; mais pendant qu'elle est proche de lui, elle en efface une certaine connaissance et, une fois devenue contigüe, elle *ferme les yeux* (μύει) pour être union au lieu de connaissance. Damaskios est ici proche de Proklos pour qui, également, l'union mystique est une « contemplation les yeux fermés » qui transcende toute connaissance : « il ne faut pas rechercher le bien à la manière d'une connaissance, c'est-à-dire d'une manière imparfaite, mais en s'abandonnant à la lumière divine et *en fermant les yeux*, ainsi faut-il s'établir dans l'hénade inconnue et secrète des étants »[498].

Il est impossible pour l'homme de connaître et de voir le principe autrement que de loin, mais s'il s'unit à lui pour dissoudre cet éloignement, l'unification se renverse (περιτρέπει) dans une inconnaissance épaisse et ténébreuse. C'est en ce sens que toute connaissance des principes premiers est aporétique. Faire de la connaissance la possibilité d'un retour unitif vers l'Un se révèle une impasse. Et par la faute de la connaissance elle-même qui ne peut exister sans dualité. Soit le principe demeure dans une inconnaissance prodigieuse, soit il nous est connu uniquement de loin, comme un vague soupçon. Renversante et tragique est une telle situation pour l'homme rationnel, mais salvatrice pour l'homme épris du Mystère. « C'est savoir d'expérience certaine que le *summum* de la connaissance est l'inconnaissance, car il y a ici disproportion infinie. Cette station mystique est celle de l'éblouissement, de l'immersion de l'objet dans le sujet ». Cet extrait du poème persan *Golshan-e Râz* (la Roseraie du Mystère) de Mahmûd Shabestarî[499] trouve une formidable résonnance dans le *Péri Archôn* où union et connaissance sont incompatibles. L'orientation spirituelle du *Péri Archôn* va aussi dans le sens d'un Denys l'Aréopagite, dont on suppose sérieusement aujourd'hui la proximité physique et philosophique avec Damaskios[500]. La perte de valeur des notions de « vision » et

---

497 Proklos, *Théol. Plat.*, IV 9, p. 31, 12–16.

498 Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, I 3, p. 16, 13–16. : χωροῦσαν δ'εἰς τὸ ἐντὸς αὐτῆς καὶ τὸ οἷον ἄδυτον τῆς ψυχῆς, ἐκείνῳ καὶ τὸ θεῶν γένος καὶ τὰς ἑνάδας τῶν ὄντων μύσασαν θεάσασθαι ; Proklos, *Théol. Plat.*, I 25, p. 110,10 ; Proklos, *In Remp.* II, p. 375,18.

499 Mahmûd Shabestarî, ibid.

500 Cf. Salvatore R.C. Lilla (1997), pp. 117–152. Cet article n'est presque une liste d'extraits de textes élaborée avec une immense acribie philologique dans l'intention de vouloir montrer la

de « lumière » au profit de celles d'inconnaissance et d'obscurité se retrouvera effectivement chez ce mystique. Toutefois, si Damaskios est proche de Denys, c'est jusqu'à un certain point, car pour notre néoplatonicien l'Un est *supradivin*, c'est-à-dire qu'il n'est pas dieu. Nous sommes chez lui au-delà de toute théologie. L'aporétique de la cognoscibilité des premiers principes conclut à l'aveu d'une Inconnaissance transcendant toute époptie, toute expérience de dieu, et toute métaphysique. Cette inconnaissance est même une nécessité métaphysique (μάλιστα μὲν οὐδὲν θαυμαστόν, ἀλλὰ καὶ ἀναγκαῖον), parce que les réalités primordiales doivent rester derrière un « nuage d'inconnaissance », paravent ou garde-fou du Mystère. Une partie des choses de premier rang est toujours pour celles de second rang, insaisissables et innommables (τι τῶν πρώτων ἀεὶ τοῖς δευτέροις ἄληπτον καὶ ἀπόρρητον)[501].

3.2.c. *L'état d'hyperignorance*

Les apories de l'Un comme de l'unifié nous égarent dans deux directions opposées, elles nous disent, d'une part, que les principes peuvent être d'une certaine manière connaissables, mais que, d'autre part, nous ne pouvons pas les connaître. La connaissance et l'ignorance se côtoient singulièrement. L'Un et l'Unifié étant respectivement sommet des êtres et du multiple, il est donc possible d'en avoir une connaissance lointaine. Au-delà, ils sont inconnaissables.

L'Ineffable est également inconnaissable. Or Damaskios a établi une distinction entre l'Un et l'Ineffable. Et s'ils sont distincts l'un de l'autre, il faut supposer que l'inconnaissance que nous avons d'eux est elle-même différente, sinon comment les différencier ? Or puisqu'il y a des degrés de connaissance, dont le dernier est le soupçon, il y a également des degrés d'inconnaissance. En effet, l'Un est selon l'expression de Damaskios « πῃ γνωστόν »[502] ce qui signifie qu'il est *en quelque sorte* inconnaissable. Il n'est pas absolument inconnaissable puisque son soupçon est possible. Par contre, l'Ineffable est lui absolument inconnaissable (πάντῃ ἄγνωστον)[503]. Que signifie donc ce « πάντῃ ἄγνωστον » ?

---

dépendance de Denys vis-à-vis de Porphyre et de Damaskios. Elle sert aussi de tentative pour montrer que Denys était peut-être élève de Damaskios (thèse déjà tentée dans son article sur Denys dans le « Dictionnaire des philosophes antiques »).

[501] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 182,28–183,3 R. / II, 151, 4–10 W.-C.

[502] Damaskios, *De Princ.*, I, 42,15 R. / I, 63,3 W.-C.

[503] Damaskios, *De Princ.*, I, 42,15 R. / I, 63,3 W.-C.

3.2.c.i. *L'Ineffable est insoupçonnable*

L'Ineffable étant au-delà du Tout et incoordonné au Tout, il n'est par conséquent pas connaissable. Mais est-il soupçonnable? La réponse de Damaskios est sans équivoque: «en bref, il faut ni le proclamer, ni le concevoir, *ni le soupçonner* (οὐδ' ὅμως ὑμνητέον, οὐδ' ἐννοητέον, οὐδ' ὑπονοητέον)»[504]. L'incognoscibilité de l'Ineffable nous semble plus radicale que celle de l'Un. «Nous ne pouvons en effet rien soupçonner au-delà de l'Un (τοῦ γὰρ ἑνὸς ἐπέκεινα οὐδὲν ὑπονοεῖν δυνάμεθα)»[505]. C'est un verdict sans appel. «Antérieurement à l'Un, il y a ce qui est purement (ἁπλῶς) et absolument (πάντῃ) indicible (ἄρρητον), non-posable (ἄθετον), incoordonnable (ἀσύντακτον) et inconcevable (ἀνεπινόητον) *d'aucune manière* (κατὰ πάντα τρόπον)»[506]. L'Ineffable se vénère comme une prodigieuse et inaccessible inconnaissance (σεβομένης ἐκείνην τὴν ἀμήχανον ἀγνωσίαν)[507].

Par l'emploi d'un vocabulaire et d'expressions réservés à l'Ineffable, tels que les adverbes ἁπλῶς et πάντῃ, des expressions comme «κατὰ πάντα τρόπον» ou «ἀμήχανος ἀγνωσία» et les *alphas* privatifs, Damaskios rappelle constamment cette antériorité absolue au-delà de toute connaissance et de tout soupçon. Le κατὰ πάντα τρόπον qui fait suite à l'adjectif ἀνεπινόητον dans notre exemple cité annonce que l'Ineffable échappe à toute cognition d'une manière encore plus radicale que l'Un. En effet, le πάντα τρόπον a un sens radicalement négatif (ce que nous avons restitué dans la traduction française par «d'aucune manière») et exclut *tout* processus cognitif quel qu'il soit, recentrant l'Ineffable dans une absoluité infranchissable exprimée par ἁπλῶς et πάντῃ ainsi que l'adjectif ἀμήχανος. L'Ineffable est la limite radicale de toute pensée. Le langage superlatif (σεμνότατον, ἢ τιμιώτερον) caractérise non pas l'Ineffable lui-même, mais notre propre limite vis-à-vis de lui. Car «est plus digne ce qui fuit tous nos soupçons»[508].

L'Ineffable est au-delà de tout soupçon. Mais n'est-il alors qu'un nom vide ou un concept-limite? Car si la connaissance d'un tel principe est impossible, comment dissocier l'Un du non-être par défaut? Comment répondre en toute rigueur aux adversaires qui tentent d'associer la notion de l'Un à celle de chimère[509]? Est-ce que l'Un n'existe que dans la pensée

504 Damaskios, *De Princ.*, I, 4, 9–10 R. / I, 4, 17–18 W.-C.
505 Damaskios, *De Princ.*, I, 42, 5–6 R. / I, 62,11 W.-C.
506 Damaskios, *De Princ.*, I, 38, 22–23 R. / I, 56, 15–16 W.-C.
507 Damaskios, *De Princ.*, I, 27, 3–4 R. / I, 39, 13–14 W.-C.
508 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 6, 19–22R. / I, 7, 20–24 W.-C.
509 Cf. Origène dans le résumé qu'en donne Saffrey-Westerink dans Proklos, *Théol. Plat.*, p. XII. Cf. également J.-M. Narbonne (2001), pp. 29 ss, où il présente tour à tour, à travers

et n'a aucun fondement réel ? N'est-il en fin de compte qu'un produit de la fantaisie ?

Afin d'éviter l'idée que l'Ineffable est une invention posée au-delà de l'Un, Damaskios utilise un terme particulier pour montrer qu'il est au contraire réel, si l'on ose dire, même s'il est absolument inconnaissable : il est possible malgré tout de le deviner (μαντεύεσθαι). Même si l'Ineffable est le *même-pas-soupçonnable*, il se laisse « pressentir comme dans la divination ». Le mot μαντεύεσθαι est assez problématique à traduire. Ce terme est tiré du vocabulaire oraculaire où il signifie « rendre des oracles » et « interpréter des oracles ». Son sens figuré fait de lui un terme proche de ὑπονοία, « deviner »[510] et même « deviner au flair »[511]. Toutefois, métaphysiquement, il ne peut pas être un synonyme de ὑπονοία, pour la simple raison que l'Ineffable nous porte au-delà de toute pensée, de tout concept et de tout soupçon. Cependant nous « devinons » l'Ineffable dans une sorte de « pressentiment extra-huponoétique », périphrase un peu lourde, mais qui rend bien le sens du verbe μαντεύεσθαι. Les diverses traductions approximatives, « divination » (J. Combès), « pressentir par une sorte de divination » (M.-C. Galpérine) ou encore « instinct de divination prophétique » (A.-E. Chaignet) prouve la difficulté à trouver un sens exact. Mais en plus, elles prennent le risque de provoquer un inévitable contresens, celui de croire que l'Ineffable est de l'ordre du divin, sorte de dieu ineffable caché dans le sein des hénades. Or si déjà les hénades sont des principes supradivins pour Damaskios, l'Ineffable est au-delà de toute supradivinité et de toute hénade. Le terme μαντεύεσθαι doit à la fois nous faire oublier son aspect religieux, hiératique, d'une part et ne conserver, d'autre part, que l'idée d'une intuition métathéologique et métahénotique pour éviter une collision avec ὑπονοία.

L'Ineffable étant le *même-pas-soupçonnable*, il est donc *absolument* inconnaissable (πάντῃ ἄγνωστόν)[512]. C'est pourquoi Damaskios nous exhorte à l'honorer « par une parfaite ignorance, celle qui tient toute connaissance pour indigne (παντελεῖ ἀγνοίᾳ τῇ πᾶσαν γνῶσιν ἀτιμαζούσῃ) », au même titre qu'il est célébré par un silence parfait[513].

---

l'histoire de la pensée néoplatonicienne, les attaques des adversaires du néoplatonisme qui érige un principe au-delà de l'être.

[510] Cf. Platon, *Crat.*, 411*b* ; Eschyle, *Ag.*, 1367.

[511] Ce dernier sens se trouve chez Théocrite de Syracuse, poète bucolique (3e siècle av. J.-C.), 21,45.

[512] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 8,22–9,1 R. / I, 10,22–11,5 W.-C.

[513] Damaskios, *De Princ.*, I, 9, 8–10 R. / I, 11, 14–16 W.-C.

3.2.c.ii. *L'inconnaissance de l'Ineffable est indémontrable*

Si le verbe μαντεύεσθαι reflète l'*exigence en nous* d'une Origine pourtant absolument inconnaissable, peut-on néanmoins démontrer cette incognoscibilité ? Peut-on prouver intellectuellement que l'Ineffable est *absolument* inconnaissable ?

Répétons-le, Damaskios est conscient du danger de mettre l'Ineffable hors de toutes coordonnées, car, s'il s'avère impossible de prouver son incognoscibilité radicale, l'Ineffable apparaîtra comme nom vide. Damaskios a besoin d'une confirmation solide de cette absolue inconnaissance. Mais malgré tous les efforts et artifices intellectuels possibles[514], la question échoue sur un discours aporétique. Aucune démonstration ne sera valable, car toutes se renversent sur elles-mêmes, et toutes échouent à prouver l'incognoscibilité absolue de l'Ineffable.

Malheureusement, un ensemble de cinq apories de la démonstration de l'inconnaissance absolue de l'Absolu arrive à la conclusion que *toute démonstration de l'absolue inconnaissance de l'Ineffable le replonge dans une relation connaissance-inconnaissance et le fait participer à la connaissance sous divers aspects, soit comme* γνωστόν, *soit comme* ἀποδεκτόν, *soit comme* ὑπονοητόν, *soit comme* δοξαστόν.

En effet, il est *impossible de le connaître comme absolument inconnaissable*. Car connaître l'Ineffable comme étant « un absolument inconnaissable », c'est automatiquement lui donner la valeur d'un « connaissable », puisque nous aurons une connaissance de lui comme « inconnaissable ». Le fait d'être inconnaissable devient une connaissance. Et dès lors, il ne peut plus être considéré comme *absolument* inconnaissable.

Ensuite, il est *impossible de le démonter comme absolument inconnaissable*. Seulement deux possibilités se présentent : soit on connaît que l'Ineffable est inconnaissable, soit on l'ignore. Si on le sait, il est alors connaissable, et on retombe dans l'oxymore précédent. Si on l'ignore, comment peut-on dire qu'il est absolument inconnaissable ?

En outre, il est *impossible de le soupçonner comme absolument insoupçonnable*. Car le penser comme *même-pas-soupçonnable*, c'est est le rendre encore d'une certaine manière soupçonnable et non pas absolument inconjecturable.

Ajoutons qu'il est également *impossible d'avoir l'opinion de son absolue inconnaissance*. Tout discours est une opinion (vraie). Donc l'opinion

---

[514] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 9, 11–24 R. / I, 11,17–12,12 W.-C. ; I, 11, 16–17 R. / I, 14, 20–21 W.-C. ; I, 11,20–12,1 ; 12, 2–4 ; 12, 15–24 R. / I, 15, 6–7 ; 15, 9–12 ; 16, 5–17 W.-C. ; I, 14, 25–28 R. / I, 20, 5–9 W.-C.

« l'Ineffable est absolument inconnaissable » est une opinion vraie. Par conséquent, l'Ineffable est un objet d'opinion (δοξαστόν), c'est-à-dire une réalité parfaitement cognoscible.

Et finalement, il est *impossible d'induire son absolue inconnaissance*. Si l'ultime connaissable (τὸ ἔσχατον γνωστόν) est l'Un, nous n'avons *aucune* connaissance de quelque chose au-delà de l'Un (οὐδὲν ἴσμεν τι τοῦ ἑνὸς ἐπέκεινα). Donc nous n'avons aucune connaissance que l'Ineffable est le pur inconnaissable.

On remarque que l'aporétique engendrée par la démonstration de l'inconnaissance de l'Ineffable repose sur le caractère absolu de cette inconnaissance qui exclut de ce fait tout critère cognitif et toute dépendance gnoséologique. Si l'on parle d'un « inconnaissable *absolu* », c'est-à-dire qui exclut tout rapport à quelque chose de connaissable, il s'évacue lui-même de toute connaissance et donc de la possibilité d'être affirmé comme « inconnaissable ». Autrement, la notion d' « inconnaissable *absolu* » se contredit elle-même et devient aporétique. Cette aporétique se manifeste par la réitération systématique d'une pétition de principe, puisque nous ne pouvons échapper à la pensée pour prouver la négation de toute pensée.

De plus, toute connaissance se définit par rapport à une inconnaissance et toute ignorance se définit par rapport à une connaissance. Damaskios a remarquablement vu que toute gnoséologie est fondée sur la *coexistence réciproque de toutes notions*. La connaissance appelle toujours l'ignorance et l'ignorance appelle toujours la connaissance. Or c'est justement cette réciprocité qui nuit à la possibilité d'une preuve rationnelle de l'inconnaissance absolue de l'Ineffable. Les concepts, étant les fruits de la dualité de la pensée, entraînent l'Ineffable au sein de ce mouvement de division et de dépendance. Or la non-dualité radicale de l'Ineffable défie en cela toute gnoséologie, mais également toute agnoséologie. Car ce qui est hors de toute dualité est « au-delà de toute opposition, même au-delà de l'opposition des contraires, et à bien plus forte raison encore au-delà de toute opposition »[515]. Malheureusement, la désignation d'une réalité en tant qu'« *inconnaissable* » renvoie instantanément à son opposé, le « connaissable ».

« Comment donc l'ignorance à l'égard de l'Ineffable, dans la mesure où elle se forme en nous, est-elle démontrable ? Comment en effet le disons-nous inconnaissable »[516] ? Toutes ces interrogations portent déjà en germes leur contradiction interne et nous conduisent fatalement au renversement

[515] Damaskios, *De Princ.*, I, 82, 15–16 R. / I, 124,4–125,2 W.-C.
[516] Damaskios, *De Princ.*, I, 12, 24–26 R. / I, 16, 18–19 W.-C.

total du discours et des pensées. La logique ne nous permet pas de soutenir que l'Ineffable est l'absolument inconnaissable. En ce sens, il est *a*rationnel. Le terme «*a*rationnel» veut dire ici que la puissance de la raison humaine est mise en échec par quelque chose qui la dépasse totalement, sans que cette chose soit considérée comme irrationnelle. Une chose «irrationnelle» est à l'inverse ce qui ne peut satisfaire la raison, parce qu'elle est inférieure à la raison en tant qu'elle est inintelligible.

La conclusion générale qu'émet le *Péri Archôn* est donc que «nous ignorons même si l'Ineffable est inconnaissable (ἀγνοεῖν δὲ καὶ εἰ ἄγνωστον)»[517].

3.2.3.iii. *L'Ineffable n'est ni connaissable ni inconnaissable*

Puisqu'envers lui nous restons sans regard, ni parole, nous sommes à son égard dans une *parfaite ignorance* ou *hyperignorance*. L'Ineffable est au-delà de toute connaissance comme de toute ignorance. Ce que l'aphasie et le silence sont au discours de l'Ineffable, l'ὑπεράγνοια[518] l'est vis-à-vis de sa (son) (*in*)cognoscibilité[519]. Damaskios ne dit pas que nous sommes, à l'issue de ces apories, dans un état d'ignorance relative. Toutes les négations – comme toutes les connaissances – doivent être refusées, aussi bien les simples négations (non-A), que les négations par privations (néant selon le pire), que les négations par transcendance ou hypernégations (néant selon le meilleur), car l'Ineffable n'est même pas l'absolu transcendant, ni même l'au-delà du Tout, ni même le rien[520]. La déconstruction radicale qu'opère l'aporétique de l'Ineffable va vers la suppression de toute connaissance comme de toute ignorance. Le renversement des pensées nous laisse dans un silence perplexe et dans l'indigence d'un non-savoir absolu, qui se traduit sous la forme d'un «*néti-nétisme*»: ni *x* ni *non-x*. Ce néologisme barbare, issu du sanskrit et tiré de métaphysique indienne advaïtique, le *neti-neti* des *Upanishads*[521], signifie «non-ainsi, non ainsi». Rapporté à l'Ineffable du *Péri Archôn*, il veut dire que l'Ineffable ne laisse aucune possibilité à la pensée de s'arrêter en chemin sur une détermination

---

[517] Damaskios, *De Princ.*, I, 13,19 R. / I, 18,7 W.-C.

[518] Ce terme apparaît chez Denys l'Aréopagite, *Myst. Théol.*, I, 1, 141, 3, *De div. nom.* I, 4, 115,13; *De cael. hier*, I, 41,5. Denys ne considère pas Dieu comme simplement «inconnaissable», mais comme «super-inconnaissable», soit ὑπεράγνωστος. Le terne de Denys semble dépendre très probablement de l'ὑπεράγνοια de Damaskios. Cf. Salvatore Lilla (1997), p. 144.

[519] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 56,8 R. / I, 84,18 W.-C.

[520] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 10,21–11,1 R. / I, 13, 17–24 W.-C.

[521] Cette formule *neti-neti* est attribuée à l'*ātman*: Non, non! Pas ceci, pas cela! L'*ātman* ne peut être saisi, il ne peut être attaché, ni lié, ni détruit. Il n'y a rien de plus haut que lui. C'est le Réel du réel». Cf. *Brihadāraṇyaka Up.*, II, 3,6; III, 9,26; IV, 2,4; IV, 4,22; IV, 5,15.

ni sur un concept quelconque. Le « non-ainsi, non ainsi » désigne la pensée qui s'anéantit en une pure vacuité (κενός). Cet état dans lequel se trouve celui qui a cessé de connaître et d'inconnaître, et de se connaître comme connaissant, Damaskios l'appelle hyperignorance ou sur-inconnaissance, ὑπεράγνοια. Cet « état sans état » se traduit par la double affirmation du οὐδὲ : « μᾶλλον δ' οὐδὲ ἐκεῖνο ῥητέον, οὐδ' ἐκεῖνα, οὐδ' ὅτι ἕν, οὐδ' ὅτι πολλά »[522] ou encore « οὐδ' ἓν οὐδὲ πολλά, οὐδὲ γόνιμον οὐδ' ἄγονον, οὔτε αἴτιον οὔτε ἀναίτιον »[523].

Damaskios dit de l'Ineffable qu'il est *ni connaissable ni inconnaissable*. Et c'est cela que traduit le πάντῃ de l'expression « πάντῃ ἄγνωστόν » ou encore l'expression « ἀμήχανος ἀγνωσία » et tout ce vocabulaire de l'absolu. Le « *néti-nétisme* » du *Péri Archôn* transcende ainsi l'apophatisme classique des néoplatoniciens en évacuant tous les risques de la négation, celui de faire resurgir son opposé. C'est en ce sens que la négation se renverse à l'infini (καὶ ταύταις μέντοι ταῖς ἀποφάσεσιν ἐπ' ἄπειρον ἀτεχνῶς οὐκ οἶδα ὅπως περιτρεπομέναις)[524]. En fait, cette manière de penser par exclusion intégrale nous propulse au-delà de toute pensée, parce qu'elle est une suppression absolue (ἀναίρεσις) et immédiate du discours lui-même. Si Damaskios déclare qu'être « ineffable » c'est être « d'une *certaine manière* apophatique (τρόπον τινὰ ἀποφατικόν ἐστι τὸ ἀπόρρητον) »[525], il faut le comprendre, non au sens d'une négation prédicative, non au sens d'une négation qui n'est toujours qu'un moment linguistique *com*pris dans la relation affirmation-négation, mais au sens d'une négativité pure, d'une suppression radicale et intégrale du Tout. Il ne peut, dans ce cas, y avoir une conscience quelconque de l'Ineffable, car la conscience d'une chose est encore une connaissance, un mouvement, une orientation ; il n'y a pas non plus de sensation, ni d'expérience de l'Ineffable, car toute expérience est encore un jeu de la conscience. Il n'y a que cet « état sans état » indicible ou état d'hyperignorance dont toute tentative de le traduire en mot ou en concept s'avère une trahison. C'est pour cela que Damaskios peine à trouver les mots et les expressions justes, qu'il cesse d'être prolixe à propos de l'Ineffable (le chapitre est le plus court), et qu'il préfère l'exprimer par l'aporie qui, étrangement, est le moyen le plus révélateur. Car seules les apories peuvent nous amener à l'aveu de son agnosie intégrale. En effet,

522 Damaskios, *De Princ.*, I, 16,9 R. / I, 22, 12–13 W.-C.
523 Damaskios, *De Princ.*, I, 16, 12–13 R. / I, 22, 16–18 W.-C.
524 Damaskios, *De Princ.*, I, 16, 13–14 R. / I, 22, 18–19 W.-C.
525 Damaskios, *De princ.*, I, 41,23–42,1 R. / I, 62, 4–5 W.-C.

l'élimination *simultanée* de tous les concepts (et prédicats), positifs *et* négatifs, autrement dit la suspension soudaine de toute pensée, nous projette brièvement hors de l'espace et de la temporalité. C'est un peu comme entrevoir l'instant (le « pur maintenant » en dehors du temps) ou le pur espace fondateur qui campe *entre* le mouvement et le repos de l'âme, *entre* les pensées, *entre* les mots.

La problématique de l'(*a*)gnoséologie de l'Origine s'évanouit dans une *péritropê* radicale, puisque l'Ineffable exclut toute relation qui en nous prend corps en une contradistinction ou d'une dualité entre les notions. Cette *péritropê* devient alors l'éradication soudaine de toute dualité en nous, seule possibilité d'entrevoir ce Rien dont tout surgit spontanément et sans que lui ne soit affecté par le Tout. Nous sommes effectivement à l'opposé de la conception de l'Un, qui mêlait à la fois connaissance et inconnaissance et qui faisait du Principe premier une réalité soupçonnable, infranoétique, dans laquelle convergent et se rassemblent d'une manière indifférenciée et sursimplifiée toutes les négations : l'Un est Tout. L'Ineffable, lui, est *Rien*, même pas *rien*, car il exclut *tout*. La pensée exige et cherche cet Absolu, mais elle est immédiatement avalée par lui comme dans une sorte de « trou noir » où toute lumière n'a jamais existé.

L'odyssée de l'âme humaine vers l'Origine échoue dans l'ignorance la plus radicale, plongeant en ces Ténèbres prodigieuses au-delà de toute lumière, ce Fond Obscur originel. Même la fleur de l'Intellect ne s'ouvre pas dans cette obscurité plus noire que le noir lui-même. La pensée ne peut saisir l'Inconnu absolu sans tomber dans la folie discursive et dont les apories sont le signe annonciateur. Elle sait qu'elle ne peut penser le Rien, mais que, malgré tout, il lui faut nécessairement l'admettre. Alors elle regimbe, se contorsionne en tout sens, s'affole, refuse de mourir, c'est-à-dire de penser, de concevoir par tous les moyens. Toute cette tragédie que semble vivre notre pensée en proie à ses limites est manifestée par les apories. L'issue est pourtant le dépassement de tous nos concepts quels qu'ils soient et de leur opposition. Il ne faut laisser aucun espoir à la pensée ni aucun soupçon à l'intelligence. Il faut se vider de tout et marcher comme dans le vide (κενεμβατεῖν) non que l'Ineffable soit vide – on ne sait rien de lui –, mais c'est nous qui devons être vide par rapport à lui. « Peut-être, en effet, avançons-nous dans le vide fortement tendus vers le rien lui-même ; car ce qui n'est même pas un, cela n'est rien en toute rigueur ». Ce Rien n'est pas une absence ni un espace vide, mais un au-delà de l'Un dont on ne peut rien dire ni penser. Face à cette exigence d'Ineffable, de Ténèbres primordiales, le pur et sublime silence est la seule parole possible.

La quête des premiers principes n'est pas sereine. La question « peut-on connaître les réalités originelles ? » avait déjà tourmenté les prédécesseurs de Damaskios et chacun avait montré du doigt cette incompatibilité pressentie entre l'acte de connaître et la simplicité de l'Un. Or Damaskios repose la question, non parce qu'il conteste cette présomption, mais pour opérer une radicalisation de cette impossibilité de connaître *réellement* les principes et pour assoir une nouvelle vision de la connaissance.

C'est sur fond de notre ascension vers les sommités principielles que l'impuissance et la défectuosité de la connaissance humaine se font jour. Chaque aporie dénonce la nature pernicieuse de toute connaissance : *sa dualité*. Notre participation à un intellect qui est accompli dans la détermination et qui est, par la procession, extrêmement distancié de sa cause, notre statut d'être pensant qui se pose comme distinct de son objet, notre participation à l'altérité primordiale, tous ces points mettent en évidence cette *diastasis* à la fois nécessaire et regrettable, mais propre à la connaissance. Car la connaissance ne peut exister sans cette dualité. La connaissance est certes une *relation* entre un sujet et son objet, mais à condition d'être primordialement une *diastasis* (altérité et contra-distinction). Ce qui signifie que tout acte de connaître reste confiné dans l'impossibilité d'anéantir cet écart, ne pouvant tout au plus que le réduire. Il n'y a seulement qu'une *réduction* de la distinction, une simple correction (τῆς διαστάσεως ἐπανόρθωσίς) de l'écart qui fait de la connaissance une consolation (οἷον παραμυθίαν)[526]. Car toute relation, qui préside à toute union, implique une dualité qui ne peut être effacée sans sacrifier en même temps cette relation, et avec elle toute connaissance. Puisque la connaissance est par nature désir de *relation*, volonté d'un pont jeté entre un connaissant et un connaissable, elle fonctionne selon le mode d'une *dualité réduite*, rapprochant au maximum le connaissant du connaissable. Mais Damaskios a bien vu que la connaissance ne peut toutefois échapper à ce paradoxe qu'annihiler toute distance, c'est s'annihiler elle-même.

Cette prise de conscience d'une connaissance irrémédiablement dualiste permet ensuite à Damaskios d'extraire une conception critique et à la fois novatrice de la connaissance. Le *Péri Archôn* nous dépossède effectivement

---

[526] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 179, 18–19 R. / II, 145, 13–14 W.-C. Cf. également, Damaskios, *De Princ.*, I, 181, 20–25 R. / II, 149, 3–11 W.-C., où Damaskios montre que le retour que constitue la connaissance ne peut abolir l'écart, car celui qui se convertit est cela même qui s'est écarté : ἀλλ' αὐτὸ τὸ διεστὼς ᾗ διέστηκεν καὶ ᾗ διεστὼς ἐπαναγούσης εἰς ἐκεῖνο, ἀφ' οὗ διέστη καὶ προελήλυθεν, φανερὸν καὶ ἀπὸ τοῦ τῆς γνώσεως ὀνόματος. Si la connaissance annulait l'écart, elle annihilerait du coup tout ce qui a procédé.

de tout espoir de fonder une connaissance valide des principes[527]. En ce sens, son néoplatonisme n'échappe pas à une certaine interprétation sceptique axée sur la critique radicale de la pensée humaine. Mais n'oublions pas que la *skepsis* est une « activité d'examen » avant d'être un corps de doctrine. Et Damaskios n'est pas sceptique, mais seulement soucieux de rigueur. Il veut mesurer toute la vanité et toute la futilité de notre faculté cognitive concernant les réalités ultimes. Les apories dénoncent l'abus d'une surimposition de notions inadéquates aux principes. Toute conception les précipite dans la détermination et les falsifie en quelque sorte. La connaissance claire et distincte des principes est une *illusion* que dénoncent les apories.

Or l'expérience des apories permet paradoxalement d'éviter de croire à la véracité de nos raisonnements et conceptions au sujet des principes premiers. Il nous faut désavouer toutes nos conceptions déterminées à leur sujet et fuir nos habitudes de penser. L'aporétisme est un processus de déconditionnement radical et définitif. Certes, nous expérimentons la dualité de la connaissance à travers les apories, comme une tragédie, parfois une mort, mais aussi comme une mise en garde et un antidote. Il est vrai que les apories de la connaissance des principes provoquent le désarroi de la pensée humaine dans ce conflit âpre et éternel entre elle-même et la nature simple et non duale des premiers principes. Damaskios donne l'impression d'être désespérant à force d'être critique lorsqu'il avoue que « nous dévions (παραφερόμεθα) vers les choses inférieures et divisibles, entraînés ou rabaissés par la nécessité de notre misérable néant, il faut cependant nous résigner à ce détournement (παραφορᾶς) et à cette déviation (παραλλάξεως). En effet, il n'est pas possible d'autre façon, tant que nous sommes dans la condition qui est la nôtre, de concevoir ces réalités intelligibles, et il faut nous contenter de les effleurer en quelque sorte, de loin, avec difficulté et de façon très faible (καὶ πόρρωθεν καὶ μόλις καὶ ἀμυδρότατά), ou d'en flairer (παρυπονοεῖν) à peine quelque trace »[528].

La fréquence des préfixes παρα- exprime nettement l'idée que nous passons à côté du but. La connaissance ne permet pas de saisir la Réalité ultime. Le terme polysémique παράλλαξις est en cela assez significatif. Peut-être même que Damaskios laisse intentionnellement jouer cette polysémie. Ce mot renvoie d'abord à « l'action d'alterner » et qui n'est pas sans rappeler le mouvement oscillatoire de notre âme en proie à la division titanesque et qui impose une division interne des principes dès qu'elle tente de les penser. L'image d'une « tête qui tourne à droite et à gauche » dans un

---

527 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 7, 9–10 R. / I, 9, 1–3 W.-C.
528 Damaskios, *De Princ.*, I, 305, 4–9 R. / III, 141, 5–11 W.-C.

balancement incessant dénonce avec une belle image la structure souvent ambivalente des apories de la connaissance. Ce terme signifie également un « trouble de la raison », et c'est bien le cas ici, dévoilant la panique de la raison humaine qui n'arrive pas à saisir les principes dans leur plénitude. Et le dernier sens, comme un résumé de tous les autres, signifie l'écart, la déviance, la *diastasis*, dans lesquels nous sommes par rapport à l'Origine.

Le verbe παραφέρω et le substantif παραφορᾶ viennent renforcer cette παράλλαξις. Ce terme ajoute même l'idée d'une « démarche chancelante » et d'un « esprit en proie au dérangement » ou d'un « regard hagard et effaré ». La quête des premiers principes engage effectivement la pensée là où elle ne rencontre plus d'objet, ni de distinction, ni même la clarté réconfortante de la vérité. Il y a une exigence de la pensée que la connaissance n'arrive pas à combler. Nous ne déployons qu'une « intellection qui espère discerner de loin (πόρρωθεν διόψεσθαί) quelque chose de la vérité (τι τῶν ἀληθῶν) et qui dans un espoir anticipe simplement (ἀτεχνῶς προλαμβάνουσαν) le but son désir tout entier (τὸ τέλος τῆς ὅλης προθυμίας) »[529].

Comme le dit fort à propos M.-C. Galpérine, « l'œuvre de Damascius est une réflexion sur la connaissance humaine et sur notre condition, autant qu'une recherche des premiers principes »[530]. Péché d'orgueil que de croire que nous pouvons saisir clairement le cœur des choses secrètes par le seul truchement de l'intellect. Les apories contraignent l'homme à prendre intimement conscience de son infériorité et à faire preuve d'humilité devant le Mystère de l'Un et les Ténèbres de l'Origine. Lorsque nous disons que les premiers principes sont inconnaissables, ce n'est pas leur découvrir une propriété, celle d'être inconnaissables, mais c'est avouer ou reconnaître notre propre incapacité à les connaître, notre propre ignorance (ἀλλὰ τῆς οἰκείας ἀγνοίας)[531]. « Nous aussi en disant que ce principe est inconnaissable, nous ne rapportons rien qui lui appartient, mais nous faisons l'aveu de notre propre état envers lui (τὸ περὶ αὐτὸ πάθος ἡμῶν) »[532].

Mais si nous ne pouvons pas connaître réellement les principes, en quoi la connaissance est-elle encore une vertu sotériologique ? Parce que la connaissance n'est qu'une maigre consolation (οἷον παραμυθίαν) de l'écart, le *Péri Archôn* peut nous laisser un affreux goût amer de frustration. Mais le constat de notre ignorance ou celui de la faiblesse de notre connaissance nous amène à une reconnaissance pourtant salvatrice, à savoir que « la

529 Damaskios, *De Princ.*, I, 156, 28–30 R. / II, 108, 18–20 W.-C.
530 M.-C. Galpérine (1987), p. 46.
531 Damaskios, *De Princ.*, I, 10,4 R. / I, 12,19 W.-C.
532 Damaskios, *De Princ.*, I, 10, 5–6 R. / I, 12, 19–21 W.-C.

seule connaissance que nous formons de lui est celle d'après laquelle nous jugeons inconvenant de lui appliquer tout ce qui est nôtre »[533]. La subtilité remarquable du *Péri Archôn* est de nous faire comprendre que la seule véritable conversion vers l'Origine est celle de la connaissance de nous-mêmes. Les apories sont elles-mêmes le remède, puisqu'elles mettent en lumière notre propre fonctionnement, celle de nos privilèges comme de nos indigences, celle de nos possibilités comme de nos propres illusions. Damaskios ouvre par conséquent la voie à une spéculation nouvelle sur la question de la connaissance, considérée par nous, qui avons le recul nécessaire plus que suffisant pour en juger, comme précurseur d'une certaine modernité.

Damaskios est obligé d'avouer que toutes nos assurances cognitives sont en fait que *des projections de notre propre dualité*. La connaissance humaine est une surimposition de notre structure mentale sur la réalité. Nous appréhendons les principes avec notre propre architecture mentale. Et Cosmin I. Andron n'a pas tort, lorsqu'il déclare que toute connaissance est un « projectivisme »[534]. La dualité est introduite là-haut par *nous-mêmes* à cause de notre manière de penser qui est toujours sous le joug de la division titanesque. La dualité n'existe ni ne présubsiste en l'Un, ni dans aucun principe, elle n'est qu'une traduction de la pensée humaine. Nous pensons les choses par rapport à nous-mêmes et ne les connaissons que depuis notre propre perspective. Toute connaissance des principes premiers, comme toute ignorance de ceux-ci, ne dévoile que nos propres affections envers eux (οἰκεία πάθη).

L'aporie, comme *expérience de la pensée humaine face aux principes premiers*, engage la pensée dans un processus profond de transmutation interne qui lui permet de se hisser, selon regard autre et plus adéquat, vers une saisie plus authentique des premiers principes. La grande pertinence du *Péri Archôn* est alors de montrer que la paralysie aporétique réveille paradoxalement l'âme d'un engourdissement bien plus grave, celui de l'illusion de la puissance des facultés rationnelles humaines. Toute discussion philosophique doit traverser le feu purificateur aporétique qui, au lieu de nous bloquer définitivement au fond d'une stérilité sans appel, nous pousse à continuer notre marche, à réfléchir et à comprendre la raison du surgissement des apories. La critique radicale de la connaissance entre dans ce schéma d'une conscience réflexive et purificatrice, une sorte de propédeutique à toute métaphysique authentique.

---

533 Damaskios, *De Princ.*, I, 83, 26–27 R. / I, 127, 1–3 W.-C.
534 Cf. Cosmin I. Andron (2004), p. 118.

CHAPITRE SIX

L'ÔDIS APORÉTIQUE

Une trace des principes s'agite mystérieusement en nous-mêmes jusqu'à éveiller en nous le désir violent des principes, nous convainquant de la nécessité d'une conversion intellective vers l'Origine. À cause de ce désir ardent, l'homme découvre le terrible exil de l'intelligence hors de sa demeure originelle et mesure le poids de son apostasie et celui d'une nostalgie, donnant tout son sens à la prodigieuse et ambitieuse reconquête des principes. De ce sentiment de frustration se développe le besoin impérieux d'un enfantement de la vérité des principes. La pensée commence donc une longue et douloureuse gestation, celle dont nous parlait déjà Socrate dans le *Théétète*, qui doit aboutir à la délivrance d'un savoir sûr et véritable des principes qui permet à l'âme humaine de retrouver l'intimité des principes, et de résorber la distance qui l'en sépare. La connaissance semble être le remède contre notre apostasie malheureuse. « On ne peut pas parler en silence »[1] dirait L. Kolakowski. L'homme ne peut pas penser sans concept.

Dès lors, elle n'aura de cesse de remonter au-delà de cette trace vers son auteur et dont la procession l'a cruellement écartée, afin de faire taire en elle le douloureux tourment de son désir d'union avec le Primordial. Dès lors, l'âme vit dans l'attente d'une délivrance de ses « gestations » intérieures.

Dans le chapitre précédent, nous avons abordé la question de la *relation intelligible* de l'âme humaine avec les principes. Maintenant, avec le thème platonicien de l'ὠδίς qui berce le *Péri Archôn*, nous sommes invités à aborder la question de la *relation sotériologique* de l'âme humaine avec les principes.

Pour tous platoniciens et néoplatoniciens, le thème de l'ὠδίς, hérité principalement du *Théétète*, a évidemment une importance centrale. Mais chez Damaskios, il devient nettement une notion cardinale, essentielle, à la compréhension des apories du *Péri Archôn*. L'ὠδίς se donne comme but la délivrance d'une pensée conçue au sein de l'âme, d'abord embryonnaire, puis se développant jusqu'à devenir claire et distincte. Ce thème largement

---

[1] L. Kolakowski (1989), p. 54.

souligné dans le *Péri Archôn* s'appuie, d'une part, sur la question du *désir* humain des principes premiers et, d'autre part, sur l'espoir d'une *conversion cognitive* ou *intellectuelle* accomplie.

Dans les chapitres précédents traitant de l'expression et de la connaissance des principes premiers, nous n'avons eu de cesse de constater que les principes échappaient inexorablement à nos cadres discursifs et cognitifs. Maintenant est-il sensé de croire que, parce que notre âme désire les principes, elle mettra au monde une connaissance nécessairement viable et réparatrice de notre apostasie vis-à-vis d'eux ? Pouvons-nous résoudre le dilemme aporétique de la cognoscibilité des principes au moyen de ces gestations intérieures ? Ou alors la promesse ôdistique n'est-elle que trahison et imposture ?

1. La nostalgie de l'intellect

Tous les êtres désirent se convertir vers les principes antérieurs et toute conversion est alors une *convergence* (νεῦσις), celle d'un désirant vers un désirable. Mais d'où vient un tel désir ? Et quel est son but ?

Tout d'abord, ce désir vient d'un profond sentiment intérieur, d'un pressentiment inexplicable d'une présence gisant au fond de l'homme, comme une empreinte indélébile. Cette trace intérieure est celle du principe, celle de l'Origine. C'est comme l'immanence du principe au sein de ses « créatures », sorte de cordon ombilical qui relie l'homme au premier principe. Puisque le principe est déjà tout ce qu'il donne et qu'il contient tout en lui selon sa pure simplicité, à son tour le multiple contient en lui une trace, une présence, comme un écho du principe. Les étants ressentent donc en eux cette signature du principe. Et de cette « présence » entraperçue, suggestive, pulsant au centre de chaque être, surgit un sentiment violent et inconsolable de vouloir rejoindre l'« auteur » de cette trace. L'âme s'éprend du principe. Entre la trace des principes en nous et la délivrance, le retour accompli, il y a donc le *désir* (ὄρεξις)[2]. Le désir surgit de la rencontre de cette trace en nous et de l'amour de celui qui a procédé envers la cause dont il est issu. Ce désir engage la volonté à retrouver et à rejoindre le principe.

---

[2] Le vocabulaire du désir et de la nostalgie est très varié chez Damaskios qui n'hésite pas à user de nombreux synonymes et de jouer sur les multiples subtilités des différents sens de ces termes. Nous rencontrons, en effet, une série de vocabulaire tel que : ὄρεξις, τὸ ὀρεκτικόν, τὸ ὀρεκτόν, τὸ ἐφετόν, σπαργάω, ἐπιποθέω, ποθέω, ἐφίεσθαι.

Et cela n'a de sens que parce que le désir est le fruit d'une insatisfaction. Car ce frétillement de la trace en nous provoque conjointement la prise de conscience de l'existence d'un écart entre soi et l'Origine. Le désir appartient effectivement au *troisième*, c'est-à-dire à l'intellect, « en tant qu'il est insatisfait (ἐπιποθοῦντος) »[3].

Le verbe ἐπιποθέω mérite d'être examiné de plus près. J. Combès le traduit par « être insatisfait » et M.-C. Galpérine par « avoir le regret ». Or il signifie aussi « désirer ». Ces diverses traductions, qui semblent à première vue discordantes, se font pourtant échos et convergent entre elles. Il faudrait comprendre ce terme de manière synthétique dont le sens résulterait des différentes significations conjointes. Le terme ἐπιποθέω signifie à la fois « regretter vivement » et « être dans l'insatisfaction » et par conséquent « désirer ». Car le désir n'a de sens que dans la prise de conscience douloureuse de notre distance vis-à-vis du principe. Le désir est l'insatisfaction de celui qui a procédé. C'est en quelque sorte le rejet de la procession achevée qui est à l'origine du désir. Le désir est comme le vers dans la pomme, catalyseur d'un changement.

C'est la raison pour laquelle Damaskios insiste sur le fait que le désir n'appartient pas à ce qui demeure ni à ce qui demeure, puisqu'aucune distance n'y est encore manifeste, mais elle n'appartient pas non plus à ce qui est dans l'état de procession *achevée*, état immuable et irréversible. Rappelons que la procession en acte est une distanciation *en train de s'opérer*. Elle produit une distinction (διάκρισις) entre un désirable (τὸ ὀρεκτόν) et ce qui est capable de désirer (τὸ ὀρεκτικὸν). Elle pose entre eux une altérité et une dualité de droit. Damaskios dit que « procéder indique seulement un écart et un changement »[4] et que la procession affirme « l'écart ou la différence d'un ordre par rapport à un autre »[5]. Ce qui fait que l'état de procession *achevée* est caractérisé par la διάστασις parfaitement accomplie et la διάκρισις définitivement posée entre le désirable (τὸ ὀρεκτόν) et celui qui est capable de désirer (τὸ ὀρεκτικόν).

Dans cet état d'achèvement et de mise à l'écart, rien ne semble pouvoir être renversé, sauf que le désir, né de la trace discrète et frémissante des principes en nous, va grandir et devenir une force rebelle qui annonce un renversement à venir. Le désir est le moteur qui met la conversion en branle. Il est déjà une transformation déclenchée. C'est pourquoi Damaskios affirme que le désir *appartient à celui qui se convertit* et non à celui

[3] Damaskios, *De Princ.*, I, 167,9 R. / II, 125, 6–7 W.-C.
[4] Damaskios, *De Princ.*, I, 172, 25–26 R. / II, 134, 12 W.-C.
[5] Damaskios, *De Princ.*, I, 172,29 R. / II, 134, 16–17 W.-C.

qui est dans l'état définitif de qui a procédé. En effet, le désir est la réponse rebelle et dynamique à l'état de procession achevée, état stable et statique. La subtilité entre état de procession achevée et état de conversion est très tenue, mais Damaskios y tient et ne cesse de la souligner. Car l'état de procession achevée est celui où la dualité règne sans autres rivaux, alors que la conversion est l'état de la prise de conscience de cette dualité, d'où la volonté de la déjouer pour rejoindre le principe qui exclut toute dualité.

L'intelligence, ayant expérimenté cet écart, cette dualité est donc pris de nostalgie, regrettant son ancienne nature : « πόθῳ τῆς ἀρχαίας φύσεως »[6]. Ainsi l'intellect, qui en état d'apostasie, ἀποστάν, vis-à-vis de sa cause, *éprouve* l'écart que sa procession a produit. C'est pourquoi le désir de l'intellect est celui d'une conversion cognitive. Si la procession est un éloignement par rapport au principe et une « mise à l'écart du procédant », état où l'intelligence est soumise à la dualité, la conversion est au contraire le refus de cette dualité et apparaît avant tout comme un état de jouissance lointaine (τὸ πόρρωθεν ἀπολαύειν) où le principe apparaît être un désirable « à distance »[7], mais néanmoins prometteuse.

Le désir naît de l'expérience d'une dualité posée entre l'intellect et l'Étant, entre le multiple et l'Un. Le désir naît de la haine de l'altérité séparatrice. Mais il se fonde aussi sur l'espoir de trouver les moyens d'anéantir cette dualité. Le désir naît du rejet de la dualité tyrannique de l'état de procession achevé. Le désir est principe de mutation de l'état de procession accomplie en un état de conversion. Mais entre le désir et sa pleine réalisation, il y a une douleur, une tension insupportable, celle de l'enfantement d'une libération qui est l'abolition accomplie de l'écart. Le désir est une période de gestation qui est promesse d'une délivrance, celle de l'unité retrouvée avec la cause.

Comme le déclare Damaskios, le désir s'accompagne de l'ὠδίς : « La gestation est toujours gonflée de désir envers l'Un »[8]. Le verbe σπαργάω (gonfler) utilisé fait un parallèle avec l'image du gonflement durant la période de prégnation des vivants. L'âme engrossée est en gestation de la conversion noétique vers le principe ou à la recherche de l'exacte connaissance du principe. Les entrailles de notre âme sont distendues et tourmentées par un profond élancement dont la cause vient de cette semence qu'est la trace du principe qui s'agite violemment en nous au point de déclencher ce processus

[6] Damaskios, *De Princ.*, I, 167, 9–13 R. / II, 125, 6–12 W.-C.
[7] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 167, 14–15 R. / II, 125, 13–14 W.-C.
[8] Damaskios, *De Princ.*, I, 78, 13–14 R. / I, 118, 6–7 W.-C.

de gestation irréversible et douloureux. Il faut rapprocher ici le verbe σπαργάω avec ceux utilisés dans les expressions comme « προδιασείεται ἐν ἡμῖν et ἐν ἡμῖν διεσείετο » qui rappellent notre ébranlement psychique dû à l'ἴχνος. Le désir est donc la douleur de l'âme éprise au plus haut point des principes premiers et sur le point d'enfanter sa propre délivrance dans la rencontre ou le retour espéré vers son origine primordiale. La conversion est la *tension ascendante* (ἀνάτασις) de ce qui a procédé vers ce qui demeure.

Le désir de conversion est un désir de non-dualité. Toutefois si l'on conçoit la procession comme ce qui rend l'engendré différent de son générateur, *cela signifie* que la conversion devrait avoir pour tâche de rendre l'engendré semblable à son générateur. Elle est intuitivement envisagée comme un retour qui apparaît être l'opposé de la procession. Or les difficultés surgissent[9], car ce retour qu'est la conversion ne peut pas se permettre de dissoudre (ἀναλύειν)[10] la procession comme on le souhaiterait, car, dans ce cas, la procession n'existerait plus, ainsi que l'engendré lui-même ! Si la conversion était en effet une simple dissolution de la procession, elle détruirait certes l'écart abominable qui éloigne l'intellect des principes, mais elle anéantirait du même coup l'état de procession achevée dans lequel se trouve l'engendré, et donc l'engendré lui-même serait anéanti. La conversion ne peut donc jouer ce rôle de correcteur tant espéré.

Une telle conversion est-elle possible ? Est-elle même utile (τίς οὖσα καὶ τίνα χρείαν παρεχομένη τῷ προελθόντι) ? Concrètement, qu'ajoute la conversion à la manence et à la procession (τί δ'ἐπὶ ταύταις ἡ ἐπιστροφὴ προστίθεται) ?

Si la conversion ne peut abolir l'écart, elle peut jouer celui d'un réunificateur afin de rendre l'engendré *semblable* au générateur : « Le propre de toute conversion n'est-il pas le fait de rendre l'engendré semblable à son générateur, comme le propre de la procession le rend différent ? En effet, la procession est apte à diviser, tandis que la conversion est apte à réunir et ramène le troisième au premier, de même que la procession fait avancer le premier vers le troisième »[11]. Autrement dit, la reconquête des principes ne passe pas par l'abolition de la distance qui maintient l'engendré dans

---

[9] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 166,4 ss R. / II, 123,13 ss W.-C.

[10] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 166,13 R. / II, 124,1 W.-C. Ici le terme ἀνάλυσις signifie « dissoudre ».

[11] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 166, 17–20 R. / II, 124, 5–9 W.-C. : Ἆρα οὖν οὐ πάσης ἐπιστροφῆς ἴδιον τὸ ἀφομοιοῦν τῷ γεννῶντι τὸ γεννώμενον, ὡς τῆς προόδου τὸ ἑτεροιοῦν ; Διακριτικὴ μὲν γὰρ ἡ πρόοδος, συναιρετικὴ δ' ἡ ἐπιστροφὴ καὶ ἀναγωγὸς τοῦ τρίτου εἰς τὸ πρῶτον, ὡς ἐκείνη προαγωγὸς τοῦ πρώτου εἰς τὸ τρίτον.

sa position d'une réalité *ayant procédé*, ni la correction radicale de l'écart imposé par le mouvement processif, mais elle produit une sorte de mimétisme compensatoire selon un double processus.

Le premier processus est une conversion *par affluence* (εἴτε δὴ κατὰ τὰς εἰς αὐτὸ συρρεούσας)[12] qui se fait selon les propriétés particulières (ἰδιότητας οἰκείας) qui, appartenant aux causes, affluent vers celui qui se convertit vers elles, puisqu'il ne les possède pas en soi-même. Nous parlons alors de *conversion proche* (ἔγγυθεν).

Et le second processus est une conversion *par analogie* (κατὰ ἀναλογίαν : « εἴτε κατὰ τὰς ἐν αὐτῷ τῷ ἐπιστρεφομένῳ διαφόρους ὑπάρξεις »)[13] qui se réalise dans la découverte en soi-même des différentes subsistences propres et qui ne viennent pas d'en haut (καὶ οὐκ ἄνωθεν), mais qui sont analogues à celles des causes. Et nous parlons alors de conversion *lointaine* (πόρρωθεν).

L'intellect est donc soit ramené vers l'étant et rendu semblable à lui par ce qu'il reçoit en lui, à savoir son caractère unifié (ποτὲ δὲ τῷ ἐνόντι αὐτῷ ἑνουμένῳ ἀνάγων αὐτὸ πρὸς τὸ πρὸ αὐτοῦ ἡνωμένον, τὸ τοῦ ὄντος λέγω συνηρημένο)[14], soit, par sa conversion réflexive et sa conversion vers son principe, assimilé à l'étant par la découverte au sein de sa propre délimitation et autoconstitution d'une ressemblance avec l'étant (ποτὲ μὲν τῷ προεληλυθότι καὶ τρίτῳ ὅρῳ τὸν νοῦν ἀφομοιῶν πρὸς τὸ ὄν)[15].

On comprend dès lors que la conversion est un processus d'*assimilation par ressemblance* et non d'identification. Il est vrai que l'intellect éprouve le désir à tout prix de s'identifier à son générateur. Comme le précise Damaskios, « l'intellect aspire (ὀρέγεται) à être *uni* (συνῆφθαι) à sa cause productrice, à *être* (εἶναί) de quelque façon celle-là autant qu'il se peut [...] »[16]. Mais se convertir vers les causes antérieures, c'est seulement leur ressembler. Et dans ce sens, toute conversion est plutôt une *réconciliation*. La conversion étancielle veut rendre semblable (οἷον ἐκεῖνο) aux principes antérieurs, la conversion vitale veut lier (συνημμένον) l'intellect aux principes antérieurs façon immédiate (ἀμέσως), et la conversion cognitive veut le faire revenir (ἐπανάγει) au loin (πόρρωθεν) vers les principes[17]. Mais « *être soi-même* »

---

[12] Damaskios, *De Princ.*, I, 175,5 R. / II, 138,6 W.-C.

[13] Damaskios, *De Princ.*, I, 175, 7–8 R. / II, 138, 9–10 W.-C.

[14] Damaskios, *De Princ.*, I, 175, 12–13 R. / II, 138, 15–17 W.-C.

[15] Damaskios, *De Princ.*, I, 175, 11–12 R. / II, 138, 14–15 W.-C.

[16] Damaskios, *De Princ.*, I, 175, 22–23 R. / II, 139, 5–8 W.-C. (C'est nous qui soulignons).

[17] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 174, 9–11 R. / II, 136, 21–25 W.-C. : Ὥστε ἡ μὲν οὐσιώδης ἐπιστροφὴ πρὸς ἐκεῖνο ποιεῖ τὸ ἐπιστρεφόμενον, οἷον ἐκεῖνο, ἡ δὲ ζωτικὴ συνημμένον αὐτῷ μόνον ἀμέσως κατὰ τὴν ζωήν, ἡ δὲ γνωστικὴ πόρρωθεν αὐτὸ καὶ ἀπὸ τῆς τρίτης ἐπανάγει τάξεως ἐπὶ τὸ πρῶτον.

(εἶναι αὐτὸ ὅ ἐστιν)[18] et «*être rendu semblable à un autre*» selon ce que l'on est soi-même (τὸ ὁμοιοῦσθαι πρὸς ἄλλο κατ'αὐτό γε ὅ ἐστιν)[19] sont deux choses néanmoins distinctes. La conversion vers soi *autocirconscrit* (ἑαυτὸν περιγράψας) le connaissant et fait qu'il s'appartient à lui-même. Par contre, dans la conversion vers la cause antérieure, celle qui nous intéresse ici, le connaissant «*désire être uni* à sa cause productrice» (ὀρέγεται οὖν συνῆφθαι τῇ παραγούσῃ αἰτίᾳ)[20], mais en réalité, il *s'assimile* à elle. «*Être* de quelque façon celle-là autant qu'il peut», mais justement il ne le peut que d'une unique façon : s'assimiler à sa cause par ressemblance et non devenir un avec la cause.

Nous voyons que la conversion de l'intellect vers le principe ne peut conduire à une stricte identification avec lui, car cela signifierait l'anéantissement de l'écart entre l'intellect et le principe. Et cela n'est pas possible, pour les mêmes raisons que nous avons montrées concernant l'impossibilité pour la connaissance d'être une union. Dans la connaissance, l'intellect ne voudrait plus aucun écart avec le connaissable et devenir le connaissable lui-même par l'union. Mais nous avons vu qu'une telle identification ou union pure et simple par la connaissance reste aporétique et donc utopique. Il n'est accordé à notre intellect qu'un lot de consolation, celui de s'approcher suffisamment pour voir de loin le principe ou la possibilité d'en saisir seulement son éclat, mais non son hypostase. La connaissance rend seulement possible le contact, mais sans entraîner l'abolition de l'écart.

Le rôle sotériologique de la conversion est en quelque sorte décevant, car la pensée en se convertissant en tant qu'intellect ne peut que devenir semblable au générateur sans être le générateur lui-même, sauf à s'anéantir elle-même. La conversion n'est point une récupération de la manence. La conversion et la manence sont deux états inconciliables, parce que demeurer est antérieur à toute procession et au-delà de la division entre un générateur et un engendré, alors que se convertir est postérieur à toute procession et nécessite l'altérité de l'engendré et du générateur pour exister. D'un point de vue général, toute conversion présuppose la dualité. Rappelons-nous que la connaissance supposait aussi cette même dualité pour exister. De plus la connaissance est justement une conversion, celle en propre de l'intellect. La distance et l'altérité sont donc inhérentes à la conversion parce que son espace d'émergence est celui de la procession achevée qui est le règne de la dualité manifeste. Et d'autre part, il n'y a de retour que

---

18 Damaskios, *De Princ.*, I, 175,16 R. / II, 138, 21–22 W.-C.
19 Damaskios, *De Princ.*, I, 175, 16–17 R. / II, 138, 22–23 W.-C.
20 Damaskios, *De Princ.*, I, 175,22 R. / II, 139, 5–6 W.-C.

dans les choses séparées. Les apories de la conversion soulèvent le même paradoxe que celui de la connaissance : impossibilité de détruire la dualité par un moyen qui la présuppose et la nécessite.

La conversion maintient donc l'apostasie de l'intellect et elle ne lui procure qu'une lointaine compensation qui est la ressemblance avec le générateur. Encore une fois, la dualité renverse le désir de conversion ou d'union avec le principe. Comment croire encore à une utilité salutaire de la conversion[21] ? Pourquoi la conversion cognitive trahit-elle le désir d'union de l'intellect ?

2. La parturition aporétique

Il y a un parallèle très net entre la γνῶσις et l'ὄρεξις. Le principe (ici l'Unifié dans le passage suivant, mais cela vaut aussi pour l'Un) « est désirable, en tant qu'il fait se dresser vers lui ce qui est capable de le désirer et qu'il remplit de lui-même ce qui le désire (καὶ γὰρ οὕτως ὀρεκτόν, ὅτι ἀνίστησι πρὸς ἑαυτὸ τὸ ὀρεκτικὸν καὶ πληροῖ ἑαυτοῦ τὸ ὀρεγόμενον) »[22]. La connaissance agit justement de façon à *remplir* tout intellect, assouvissant ainsi son ardeur noétique (καὶ γὰρ οὕτω γνωστόν, ὡς γνώσεως πληροῦν τὸ γνωστικόν)[23]. C'est pourquoi l'intellect conçoit son propre retour comme fondamentalement lié à l'acte de connaissance.

Dans ces passages, Damaskios met en parallèle les termes γνωστόν et ὀρεκτόν ainsi que νωστικόν et ὀρεκτικὸν et utilise le verbe πληροῦν / πληροῖ. De plus l'image colportée par le verbe ἀνίστημι n'est pas sans rappeler l'image platonicienne de l'inclinaison du rayon de notre âme se projetant vers l'Un, rayon qui est la fleur de notre connaissance (τὴν αὐγὴν τῆς ψυχῆς ἀνακλίνωμεν, τὸ ἄνθος αὐτοῦ προβαλλόμενοι τῆς ἑνοειδοῦς ἡμῶν γνώσεως)[24] ainsi que celle des Oracles chaldaïques où il est question de l'inclinaison de l'intellect vers l'intelligible (ἢν γὰρ ἐπεγκλίνῃ σὸν νοῦν)[25]. L'idée d'un redressement de notre âme vers le désirable et celle d'une inclinaison en arrière faisant lever notre âme vers le connaissable se rejoignent toutes deux dans la notion même de conversion. Damaskios confirme cette coïncidence entre la connaissance et le désir en précisant que « le connaissable veut être quelque chose de désirable, et ce qui est capable de connaître veut être

[21] Damaskios, *De Princ.*, I, 168, 5–6 R. / II, 126, 6–8 W.-C.
[22] Damaskios, *De Princ.*, I, 187, 6–7 R. / II, 158, 13–14 W.-C.
[23] Damaskios, *De Princ.*, I, 187, 5–6 R. / II, 158, 11–12 W.-C.
[24] Damaskios, *De Princ.*, I, 44, 1–2 R. / I, 65, 5–7 W.-C. Cf. Platon, *Rép.*, VII, 540 *a* 7–8.
[25] Damaskios, *De Princ.*, I, 154,17 R. / II, 105,4 W.-C.

quelque chose capable de désirer (τὸ μὲν γνωστὸν ὀρεκτὸν εἶναί τι βούλεται, τὸ δὲ γνωστικὸν ὀρεκτόν) »[26]. La satisfaction du désir de toute intelligence est donc la *possession cognitive* des réalités supérieures ou le fait d'*être remplis* de leur connaissance. L'âme humaine, dans son désir insatiable, fait des principes antérieurs les connaissables les plus vénérables qu'il lui faut être capable de concevoir sans faille et à tout prix.

Premièrement, en tant que capacité intellectuelle, notre âme a le désir de l'Être et tente de le connaître, puisque l'Unifié « est ce qui comble (ἀποπληρωτικὸν) l'intellect » et « ce qui excite le désir (τὸ τοῦ νοῦ ὀρεκτὸν) de l'intellect »[27]. Ensuite, elle désire également la cause première au point que « la gestation cognitive est toujours un état de violent désir envers l'Un »[28]. L'Un est absolument désirable, d'une part parce qu'il est le Bien à cause de la perfection de sa nature et, d'autre part, parce qu'il est la cause suprême et universelle à cause de son absolue indétermination qui fait qu'il est « cause de tout en tant que tout » et non de ceci plutôt que cela, comme le serait une cause particulière[29]. Il est pour chaque procédant comme sa propre racine (ὡς ἴδιον αὐτοῦ ῥίζωμα)[30], est aussi à chacun sa propre fin (ὡς ἴδιον αὐτοῦ τέλος)[31]. Étant « le principe et la première cause de toutes choses et qui, étant préétablie avant toutes choses (προϊδρυμένη), est désirable (ἐφετὴ) pour toutes choses »[32], il est le Désirable par excellence que *vise* toute réalité. Notre âme s'empresse alors à retourner vers sa « demeure » initiale en remontant les échelons de la procession pour rejoindre l'Un (τὸ ὀρεγόμενον ἐκεῖνο σπεύδει γενέσθαι ὅπερ τὸ ὀρεκτόν [...] καὶ γίνεται διὰ τῆς ἐπιστροφῆς)[33].

---

26 Damaskios, *De Princ.*, I, 185,18 ; 191, 21–22 R. / II, 155, 16–18 ; 166, 12–14 W.-C.

27 Damaskios, *De Princ.*, I, 151,26–152,2 R. / II, 101, 2–4 W.-C.

28 Damaskios, *De Princ.*, I, 78,13 R. / I, 118, 6–7 W.-C.

29 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 79, 5–7 R. / I, 119, 9–13 W.-C.

30 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 52,15 R. / I, 78,21 W.-C. Le terme ἐφετόν tiré du verbe ἐφίεσθαι n'est donc pas ici pris dans un sens péjoratif; il lie la notion de désir ou de convoitise selon le sens du meilleur avec l'idée d'une ambition noble propre à chaque engendré, ce qui met en évidence l'ampleur de la quête de tout être vers le Principe premier. Parmi la liste des dénominations que la raison tente d'imposer à l'Un en voulant l'énoncer, l'expression « τὸ πᾶσιν ἐφετόν » est l'étiquette qui sied le plus judicieusement, cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 58,23 R. / I, 88, 10–11 W.-C., dont la liste des prédicats de l'Un est : οἷον ὅτι τὸ ἁπλούστατον ἀρχή, καὶ τὸ πρῶτον, καὶ τὸ πάντων περιεκτικόν, καὶ τὸ πάντων γεννητικόν, καὶ τὸ πᾶσιν ἐφετόν, καὶ τὸ πάντων κράτιστον καὶ ἤτοι πάντα ἐφεξῆς ἀπαριθμήσεται, ὧν αἴτιον ἐκεῖνο ἢ τὰ κράτιστα καὶ τιμιώτατα τῶν πάντων, οἷα τὰ εἰρημένα, καὶ μάλιστα τὸ ἓν καὶ τὰ πάντα κατὰ τὰς εἰρημένας αἰτίας (*De Princ.*, I, 58, 21–25 R. / I, 88, 9–15 W.-C.).

31 Damaskios, *De Princ.*, I, 52,16 R. / I, 78,22 W.-C.

32 Damaskios, *De Princ.*, I, 26, 11–12 R. / I, 38, 9–10 W.-C.

33 Damaskios, *De Princ.*, I, 167, 17–18 R. / II, 125, 17–19 W.-C.

Toutefois, le redoublement de la transcendance vis-à-vis de l'Être que représente l'Ineffable l'oblige à reconduire la conversion et le désir de l'âme au-delà de l'Un lui-même. L'âme désire donc quelque chose qui ne s'identifie plus au Bien, mais qui lui est antérieur et supérieur : l'Ineffable « antérieurement à l'Un (πρὸ τοῦ ἑνὸς) ». Dans ce cas, notre âme est désireuse de « ce qui est purement et absolument indicible, non posable, incoordonnable et inconcevable de toute manière (τὸ ἁπλῶς καὶ πάντῃ ἄρρητον, ἄθετον, ἀσύντακτον καὶ ἀνεπινόητον κατὰ πάντα τρόπον) »[34]. En outre, l'âme désire ce qui est le plus excellent, or « si l'Un est aussi grand, il faut supposer que l'Ineffable de son côté l'est tellement qu'il est de toutes choses ensembles l'englobant unique et ineffable, tellement ineffable qu'il n'est même pas un, ni même englobant et qu'il n'est même pas du tout ineffable »[35]. Ce qui est inconnaissable est plus digne que ce qui est connaissable, ce qui est indicible est plus digne que ce qui est exprimable. Donc ce qui est au-delà de toute connaissance sera donc le plus digne[36]. Et ce qui est le plus digne est le plus désirable.

Encore une fois, l'intellect humain qui se convertit par la connaissance vers les principes souhaite *obstinément* enfanter une conception authentique des principes premiers, c'est-à-dire une connaissance unitaire, indéterminée et identique à la simplicité des principes. Car enfanter une telle connaissance, pure de toute détermination et de division, serait pour l'intellect synonyme de retour avec le principe sous le mode de la conversion cognitive. La conversion et le salut de l'âme humaine commencent par la mise au monde d'un savoir vrai des principes premiers. Fidèle à la tradition platonicienne du *Théétète*, le *Péri Archôn* reprend le fameux terme de l'ὠδίς platonicienne, la gestation noétique de la pensée humaine, pour en faire le processus clef de la conversion de l'intellect vers les principes premiers par la mise au monde d'une connaissance supérieure.

Sachant que la loi de toute connaissance est la dualité, une telle connaissance unitaire, simple, indéterminée est-elle réellement possible ? Le « port heureux » ou cet état libératoire que tente de gagner l'âme en accomplissant ces génitures cognitives est-il atteignable ? Autrement dit, l'âme en gestation des principes est-elle en mesure de produire une pensée véritable des principes ?

En effet, notre chapitre V consacré à la connaissance ne nous a-t-il pas montré que la nature duale de la connaissance était incommensurable avec

[34] Damaskios, *De Princ.*, I, 38, 22–23 R. / I, 56, 15–16 W.-C.
[35] Damaskios, *De Princ.*, I, 41, 16–18 R. / I, 61, 1–4 W.-C.
[36] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 12, 26–28 R. / I, 16,20–17,2 W.-C.

la nature non duale des principes premiers, et que de ce conflit naissaient les apories dites gnoséologiques ? La conclusion est que la connaissance, qui est la conversion propre de tout intellect, est impuissante à nous faire rejoindre les principes. Nous sommes réduits à les soupçonner de loin ou à nous abreuver de leur clarté « superficielle », sans jamais les rejoindre en eux-mêmes. Dans ce cas, tout désir des principes est-il trahi ? Comment peut-il être assouvi ? Ne sommes-nous jamais délivrés de nos tourments ?

M.-C. Galpérine écrit que l'ὠδίς des Principes est caractérisée par « des efforts répétés, toujours suivis de retombées et inlassablement repris. Les difficultés les plus profondes naissent d'un tourment dont notre âme n'arrive pas à se délivrer »[37]. Nous sommes donc confrontés à un paradoxe, étrange et très inattendu, puisque théoriquement l'ὠδίς n'a de sens que dans la possibilité avérée d'une délivrance. Or si elle ne délivre rien, quels sont donc son rôle et son sens ? Et si elle met au monde quelque chose, qu'elle est donc ce rejeton ? Tous les efforts de la pensée sont-ils vains ? Quels sont encore l'utilité et le sens de la conversion pour l'homme ? Comment en effet affirmer, d'une part, que l'âme est un vivant dont la « biologie » mentale est d'enfanter des concepts et des discours sur les réalités transcendantes dont elle est issue, et d'autre part admettre *à contrario* qu'elle ne peut rien enfanter de viable sur ces mêmes réalités ? Est-ce avouer en définitive la stérilité de la pensée malgré les gestations inhérentes à sa nature ?

2.1. *La nature du rejeton de l'âme*

La métaphysique des néoplatoniciens de l'antiquité tardive a été largement influencée par l'idée socratique et platonicienne d'une maïeutique spirituelle en tant que démarche dialectique vers le suprasensible et conçue comme *projection* (προβολή) de concepts[38]. L'âme humaine projette (προβάλλειν) des notions, des discours, des affirmations, des axiomes et des notions communes sur ce qui l'entoure et sur ce qui la transcende[39]. On peut parler de connaissance dès lors qu'un ensemble de concepts projetés permet d'appréhender et d'exprimer une réalité antérieure d'une manière adéquate. C'est en des termes semblables que Damaskios exprime la conversion cognitive de l'intellect vers l'étant : « Ainsi donc, parce qu'il est devenu capable, après sa procession, de connaître l'étant dont il a

---

[37] M.-C. Galpérine (1987), p. 27.

[38] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 58,18 ; 188,4 R. / I, 88,4 ; II, 160,2 W.-C. Sur la conception d'une métaphysique projective, cf. l'intéressant article de D. O'Meara (2001a).

[39] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 8,14 ; 18,24 ; 23,6 ; 34,13 ; 44,2 ; 58,20 ; 64,5 ; 138,7 ; 156,27 R. / I, 10, 8–9 ; 27, 12–13 ; 33,22 ; 50, 15–16 ; 65, 6–7 ; 88,8 ; 96,12 ; II, 80,5 ; 108,20 W.-C.

procédé, l'intellect, en projetant, selon cela même qui a procédé, la conversion cognitive [...], et, en s'étant saisi par la connaissance de ce qu'il convoitait, l'intellect a fait que l'étant reçoive aussi le connaissable »[40]. Il y a donc connaissance d'une chose dès lors que nous sommes capables de la concevoir.

Il n'y a pas d'intellection sans concept. Et l'*ôdis* est le processus de la production ou la mise à jour (προβάλλειν)[41] des concepts. Or comment faire coïncider nos concepts humains avec les objets transcendants[42] ? La question cardinale est de savoir si tout concept, étant une détermination ou un qualifiant, peut exprimer adéquatement les principes indéterminés qui doivent demeurer en dehors de toute qualification. Afin de réussir l'exploit d'un énoncé authentique des principes, il faudrait que nous soyons capables de mettre au monde une notion indifférenciée de ces augustes réalités. Damaskios ne remet pas ici en cause qu'il y ait ou non une délivrance possible d'une notion concernant les principes, ce qui lui importe est de donner une évaluation exacte de cette notion. Est-elle adéquate ? La problématique d'une gestation viable dépasse en fin de compte celle de la nature de la connaissance et répond à la nature du concept lui-même en tant que rejeton de la géniture de l'âme.

2.1.a. *L'âme engendre une pluralité des concepts déterminés*

La seule définition que Damaskios donne du concept est que « tout concept est quelque chose et est concept de quelque chose de qualifié ; et même si tu rassembles tous les concepts à la fois, ils sont qualifiés et ils sont quelque chose, car ils sont des concepts de certaines choses qualifiées »[43]. En en ce sens, il est proche de Dexippus[44], qui a suivi probablement Jamblique, pour qui le concept est ce qui se réfère à quelque chose et ce qui dérive de quelque

---

[40] Damaskios, *De Princ.*, I, 184, 3–6 R. / II, 153, 6–11 W.-C.

[41] Ce verbe προβάλλειν est aussi utilisé pour exprimer la gestation et la mise au monde d'un dérivé (soit une réalité, soit une propriété, soit un acte), « tout ce qu'est chaque producteur, tout cela il le projette à partir de lui, et tout ce qui est produit est le déroulement de la concrétion du producteur », cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 240, 14–16 R. / III, 35,21–36,1 W.-C. Cf. également, Damaskios, *De Princ.*, I, 106,26 ; 110,29 ; 116,12 ; 129,12 ; 132,7 ; 144,27 ; 179,11 ; 192,11 ; 193,6 ; 194,5 ; 236,11 ; 245,2 R. / II, 33,13 ; 39,20 ; 47,22 ; 67,10 ; 71,18 ; 90,2 ; 145,4 ; 167, 16 ; 169,2 ; 170,18 ; III, 28,16 ; 43,11 W.-C. En tant qu'imitatrice des principes, l'âme projette ou met au monde ses pensées comme ses propres rejetons.

[42] Cf. D. O'Meara (2001a), p. 115. : « The Neoplatonists, is it argued, are « realists » : for them, the objects of intellect exist prior to and independently or intellect ; these objects possess a higher degree of reality than intellect ».

[43] Damaskios, *De princ.*, I, 58, 9–10 R. / I, 87, 15–17 W.-C.

[44] Cf. Dexippus, *In cat.* 9, 23–24.

chose[45]. L'intelligence de l'homme est une faculté de détermination des choses sous forme de concepts (νοημάτα ou ἐννόιαι)[46]. Connaître une chose, c'est pouvoir la qualifier et la distinguer des autres. Le concept, νοήμα ou ἔννοια, est le fruit de la *noésis*[47].

---

[45] Sur la notion de concept dans la tradition platonicienne, cf. Lloyd P. Gerson (1999), pp. 65–80. Sur la notion de concept dans le néoplatonisme Tardif, cf. C. Steel (1997), pp. 293–309. Sur la notion d' « objets intentionnels », cf. l'article déjà cite de D. O'Meara (2001a).

[46] Nous allons d'emblée faire deux remarques importantes. La première (i) concerne les deux termes νοήμα et ἔννοια pour désigner ce que nous traduisons par « concept » ou « notion ». Et la deuxième (ii) à propos de la différence entre l'ἔννοια, en tant que terme isolé, et les expressions comme ἡ πᾶσα ἔννοια ou ἡ ἡμέτερα ἔννοια.

(i) Si, dans le *Péri Archôn*, le terme νοήμα est peu fréquent (10 occurrences), celui d'ἔννοια est très largement répandu (93 occurrences). Ils nous paraissent être néanmoins synonymes. Leur différence se situe à un niveau stylistique plutôt que sémantique. Nous avons remarqué que le mot νοήμα est souvent employé conjointement – à quelques exceptions près (cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 90,11 ; 90,26 ; 133,11 R. / II, 8,18 ; 9,13 ; 73,12 W.-C.) – avec le terme ὄνομα ou englobé dans un environnement prédicatif explicite. Nous sommes convaincus qu'il s'agit dans ce cas du terme générique νοήμα qui désigne *le résultat de la faculté d'intellection humaine qui fait pendant à celui de la faculté de la parole, productrice des* ὀνομάτα (cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 38,7 ; 58, 8–9 ; 89,12 ; 302,22 ; 99,14 ; 100,2 ; 109, 10–12 ; 118,20 ; 124,12 ; 124, 15–16 ; 135, 15–17 ; 205, 1–2 ; 230,17 R. / I, 55,18 ; 87, 14–15 ; II, 7,1 ; 22, 13–14 ; 23,11 ; 37, 6–7 ; 51,11 ; 59,16 ; 59, 19–20 ; 76, 17–19 ; 188, 11–12 ; III, 18, 22–23 ; 137,9 W.-C.). Par contre, le terme ἐννόιαι désigne *les notions ou les concepts en soi*. Damaskios emploiera plus facilement le terme ἔννοια pour signifier le concept de tout ou d'*un* ou de *chat* que celui de νοήμα. En effet, ce dernier désigne plutôt le produit de la *noésis* humaine par rapport à celui de l'âme discursive qui produit l'ὀνόμα, produit du *logos* humain. Le terme ἐννόιαι représente *la multiplicité des notions en tant que telles*.

(ii) Doit-on distinguer l'expression πᾶσα ἔννοια du terme isolé ἔννοια ? Doit-on poser une différence entre le pluriel et le singulier ? Lorsque le mot ἔννοια est employé *au pluriel* (seul et/ou suivi d'un génitif ; seul et/ou accompagné d'un complément), on peut à coup sûr le traduire par « notions » ou « concepts ». S'il est employé au singulier, le contexte va jouer la différence. Le plus souvent, il se traduit par « notion » ou « concept », mais parfois, on peut le traduire par « pensée » au sens où il s'agit de *la faculté productrice des notions distinctes*, cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 27,2 ; R. / I, 39,12 W.-C.

La difficulté apparaît également avec des expressions où le terme ἔννοια est employé avec l'adjectif πᾶς, (cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 3,5 ; 10,16 ; 140, 6–7 ; 100,9 R. / I, 3, 14–15 ; 13,10 ; II, 83, 9–10 ; 23,21 W.-C.). Le composé singulier ἡ πᾶσα ἔννοια renvoie à la faculté elle-même et non plus à son produit ; il faut alors le traduire par « toute (la) conception » ou « toute pensée ». Le pluriel αἱ πᾶσαι ἐννόιαι laisse, lui, ouverte l'option de traduction, « toutes les notions » ou bien « toutes les conceptions » selon le contexte.

En outre ces expressions sont est très souvent accompagnées du pronom personnel ἡμεῖς et du possessif ἡμέτερος (cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 11,8 ; 12,24 ; 58,16 ; 62,27 ; 70,12 ; 71,3 ; 81,2 ; 100,9 ; 127,14 R. / I, 14,9 ; 16,16 ; 88,1 ; 94,15 ; 105,22 ; 106,23 ; 122,16 ; II, 23,21 ; 64,10 W.-C.). Donc en général, nous traduisons ces expressions, au singulier par « notre (propre) conception » et, au pluriel, par soit « nos (propres) conceptions » ou soit « nos (propres) concepts », selon le contexte.

[47] Le verbe ἐννοέω garde à peu près la signification platonicienne du *Phèdr.*, 73*c* : « se former une notion dans l'esprit ». Il signifie littéralement « avoir dans l'esprit » et il se traduit

La triade néoplatonicienne *réalité-notion-nomination* donne au concept une position et un rôle intermédiaire, celui de donner un sens à l'articulation de la pensée qui s'empare des choses extérieures, qu'elles soient supérieures, inférieures ou égales[48]. Nous savons qu'Ammonius[49] classait la réalité en trois niveaux: le divin auquel appartiennent les «objets transcendants» (πράγματα), l'intellectuel qui est le domaine des concepts et le domaine psychique qui est celui de l'expression. En somme, les notions jouent un rôle de transition entre le divin et l'expression du divin. Dans son traité, bien que Damaskios ne présente pas une théorie particulière du concept, il semble aussi admettre que le concept soit intermédiaire entre les πράγματα et leur expression par l'âme humaine. De même que l'Intellect hypostatique est le plérôme des intelligibles ou des formes, de même l'intellect humain est l'ensemble des concepts.

Or tout concept est concept d'une réalité déterminée (Ἡ γὰρ διωρισμένη ἔννοια τοῦ διωρισμένου στὶ πράγματος). Damaskios déclare que «si nous concevons par l'un une chose et par les plusieurs une autre qui lui est opposée, nous avons donc une notion de l'un (δ'εἰ τὸ ἓν ἄλλο τι ἐννοοῦμεν, καὶ τὰ πολλὰ ἕτερόν τι ἐκείνῳ ἀντικείμενον, ἔχομεν ἄρα ἔννοιαν τοῦ ἑνός)»[50]. Ce qui revient à dire que tout concept n'existe que dans une différenciation et une détermination par rapport à un autre. Le concept est le fruit d'une opposition réciproque. L'Un se définit par son opposition aux plusieurs ou au non-un. La notion d'un *un-opposé-au-non-un* est d'ailleurs pour Proklos le premier concept de la métaphysique[51], et devient pour Damaskios la *première détermination conceptuelle*.

Cela signifie plus concrètement que toute réalité concevable doit pouvoir être circonscrite selon le τὸ τὶ et le τὸ ποιὸν. Parce que le concept est la réponse à la question du «ποιόν τι μὴν». Ainsi tout concept décrit une qualité (ποιόν) et exprime une propriété (ἰδιότης) soit d'une réalité appartenant au tout, soit d'une totalité prise en elle-même. «Nous devons rapporter leur caractère formel et déterminé à des circonscriptions de propriétés»[52]. Nous

---

au mieux par «concevoir» ou «conceptualiser». Le terme ἐννόησις existait chez Platon, mais il n'a pas été retenu par les néoplatoniciens.

48 Chez Jamblique, les choses sont connaissables en fonction du mode d'être de celui qui connaît. Le connaissant connaît les réalités supérieures d'une manière inférieure, les réalités inférieures d'une façon supérieure et les choses égales, d'une manière égale; cf. Ammonius, *In de Interpr.*, 135, 14–32.

49 Cf. Ammonius, *In de Interpr.*, 24, 22–23. Cf. E. Tempelis (1997), pp. 310–327.

50 Damaskios, *De Princ.*, I, 42, 19–20 R. / I, 63, 9–10 W.-C.

51 Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, II, 12, 66, 1–8.

52 Damaskios, *De Princ.*, I, 205, 2–3 R. / II, 188, 12–13 W.-C.

possédons donc une notion pour chaque chose déterminable selon ces deux aspects précédents. On parle alors d'ἀφωρισμένη ἔννοια[53]. Les notions sont des principes de détermination des choses[54]. C'est pourquoi Damaskios dit que nous pensons toujours toute chose dans la détermination. L'intellect humain est le plérôme des *concepts déterminés* (διωρισμέναι ἔννοιαι)[55].

Pour Damaskios toute réalité est de ce fait spécifiée (εἰδητικόν)[56], par la forme claire et distincte de nos concepts (διαβεβηκὸς εἶδος τῶν νοημάτων)[57]. Il dit explicitement que « nous concevons et nommons toutes les choses comme spécifiées », car « les formes sont bien l'objet des noms et des concepts qui sont les nôtres »[58]. Nous pensons une chose au sein d'une pluralité (τι τῶν πολλῶν ἐννοεῖν) et nous la distinguons des autres, quitte même à l'opposer aux autres. Le concept *isole* une réalité par rapport aux autres afin de la définir et de la circonscrire. L'intellect humain est le plérôme d'une multiplicité de concepts séparés les uns des autres[59].

L'intimité qu'il y a entre la multiplicité des notions et le nombre apparaît déjà chez Plotin. La multiplicité vient après l'unité et l'intellect est un nombre[60]. Chez lui, l'intellect est multiple et il est le plérôme des formes multiples, parce que les formes de l'intellect sont des nombres[61]. Pour Damaskios, l'intellect n'est pas simple (οὐχ ἁπλῶς). Il est également un nombre[62]. Et le nombre suppose la distinction, et la distinction est accompagnée de l'altérité qui introduit le nombre en même temps qu'elle-même[63].

---

[53] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 140, 4–5 R. / II, 83, 5–7 W.-C. : καὶ πᾶν ὅ τι ἔχοι τινὰ ἀφωρισμένην ἔννοιαν πάντως ἰδιότης.

[54] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 83, 20–21 R. / I, 126,20 W.-C. : Αἱ μὲν γὰρ τούτων ἁπάντων ἔννοιαι διωρισμέναι εἰσίν.

[55] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 63, 26–27 ; 75,2 ; 75,24 ; 97,12 ; 109, 21–22 R. / I, 96, 1–2 ; 112,17 ; 114,2 ; II, 19,15 ; 37,21–38,1 W.-C. En *De Princ.*, I, 83,24 R. / I, 126,26 W.-C, l'expression οἰκεία ἔννοια parait être synonyme de celle de « concept déterminé », car chaque réalité a un concept qui lui est propre, au sens il n'appartient qu'à elle du fait qu'il énonce sa propriété qui la distingue des autres.

[56] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 65, 11–12 ; 65,14 R. / I, 98, 5–6 ; 98, 8–9 W.-C.

[57] Damaskios, *De Princ.*, I, 133,11 R. / II, 73,12 W.-C.

[58] Damaskios, *De Princ.*, I, 204,27–205,2 R. / II, 188, 8–12 W.-C.

[59] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 65, 12–13 ; 101,5 R. / I, 98, 6–7 ; II, 24,16 W.-C. Cf. aussi, I, 96, 15–18 ; 135,10 R. / II, 12–16 ; II, 76,10 W.-C.

[60] Cf. Plotin, *Enn.*, III 8 [30], 9, 3–4.

[61] Cf. Plotin, *Enn.*, V 4 [32], 2, 7–10 : Διὸ καὶ εἴρηται· ἐκ τῆς ἀορίστου δυάδος καὶ τοῦ ἑνὸς τὰ εἴδη καὶ οἱ ἀριθμοί· τοῦτο γὰρ ὁ νοῦς. Διὸ οὐχ ἁπλοῦς, ἀλλὰ πολλά, σύνθεσίν τε ἐμφαίνων, νοητὴν μέντοι, καὶ πολλὰ ὁρῶν ἤδη.

[62] Damaskios, *In Parm.*, II, 74,4 R. / II, 12, 2–3 W.-C.

[63] Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 72, 3–8 R. / II, 8,22–9,4 W.-C. L'altérité est la mère du nombre unitaire et du nombre substantiel et de son propre nombre, le nombre de l'altérité. De ces « trois » nombres (qui en réalité ne forme qu'un seul, mais que notre appréhension divise

En effet, toute procession est un relâchement ou un dénouement de l'union[64]. L'intelligence humaine est donc dans un écart extrême par rapport à l'Intelligible ; et qui dit éloignement signifie accroissement de la distinction. En effet, l'altérité semble s'intensifier au fur et à mesure que l'on descend l'échelle des étants. Si l'Intelligible est un plérôme encore compact et coagulé des étants, enroulé dans une indifférenciation primordiale[65], l'intellect, parce qu'il est dans un état de différenciation achevée, consiste, lui, dans la contradistinction et la détermination des formes et genres de l'étant ; et par conséquent, l'intelligence humaine, qui lui est inférieure, est alors un plérôme divisé de notions particulières de ces formes et genres, pensées d'une manière isolées, séparées les unes des autres par leur propre périphérie. Et la cause de cette multiplicité divisée que nous possédons vient, selon Damaskios, de notre incapacité à penser les formes intelligibles dans leur simplicité propre et virginale. « On doit plutôt penser que c'est nous qui divisons les éléments et que chaque forme est simple ». Notre incapacité à embrasser l'ensemble d'une forme fait que nous la divisons dans tous ses éléments, et autant il y a d'éléments divisés, autant il y a de notions. La multiplicité des notions est le reflet de notre intellection composée[66], complexe (σύνθετος)[67], autrement dit de la *non-simplicité* de l'intellect ou de sa dualité. C'est donc l'état de détermination accomplie qui est porteuse de la multiplicité interne de l'intellect. L'intellect étant différencié « voit » donc toute chose d'une manière différenciée et déterminée. Il a une « vision » multiple et complexe de la réalité[68].

Notre âme est par conséquent emplie par nature (φύσει) de conceptions morcelées (μεμερισμέναι ἐννοίαι)[69]. Au nombre de la multiplicité des notions déterminées, les unes expriment des réalités simples, principielles ou intelligibles, d'autres expriment des réalités plus complexes, composées, tels

---

d'une manière trine), Damaskios expliquera la constitution de tous les nombres. Sur le nombre de l'altérité, cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 104,13–22 R. / II, 61,18–62,6 W.-C. Sur la genèse du nombre substantiel, cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 105,7–106,10 R. / II, 62,21–64,19 W.-C., et sur celle du nombre unitaire, cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 106,13–108,9 R. / II, 64,20–68,10 W.-C.

[64] Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 70,27 R. / II, 6,24 W.-C. : ἔδει τὴν πρόοδον λῦσαι τὴν ἕνωσιν.

[65] Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 71, 7–10 R. / II, 7, 9–14 W.-C. : « Le monde intelligible est consubstantialité au *maximum* avec l'un, c'est pourquoi il est plutôt un ; le monde intellectif se caractérise, dans sa propriété, par le ce qui est, c'est pourquoi les genres de l'étant et les formes apparaissent en lui, et l'étance, la vie et l'intellect y sont distincts ».

[66] Cf. Damaskios, *In Parm.*, II, 82, 5–19 R. / II, 25, 1–19 W.-C.

[67] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 43,20 R. / I, 64,22 W.-C.

[68] Cf. Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 10,25 ss.

[69] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 83, 10–11 R. / I, 126, 5–6 W.-C.

les étants du monde sensible. Certaines notions sont appelées des *concepts absolus* (ἁπλῶς ἐννόιαι). Les notions du Tout intégral (πάντα ἁπλῶς)[70] et de l'Un pur (ἁπλῶς ἕν)[71], sont de cet ordre. Par contre, la notion d'un chat par exemple est une notion ordinaire représentant une chose sensible et inférieure. Néanmoins, tous les concepts, qu'ils soient absolus ou ordinaires, en tant que concepts, ils sont toujours déterminés[72].

En résumé, la pensée humaine est donc la faculté intellectuelle de *détermination* d'une réalité au moyen de *notions déterminées*. Notre pensée circonscrit (περιγράφει) la réalité[73], lui impose une *limite*, une *borne*, un *contour* qui permettra de la *cerner* et de lui appliquer une notion propre. Elle morcèle le réel et le pense en pièces détachées, où chaque pièce est un concept ou une étiquette appropriée. Ce qui est réellement connaissable est ce qui se « voit » (θεωρούμενον) dans une certaine détermination (ἔν τινι διορισμῷ)[74]. Toute conception est une opposition spécifiée. Toute pensée est donc créatrice de détermination, de limite et de circonscription et le concept est la manifestation parfaite de notre engouement pour la division. Damaskios a bien compris que l'esprit humain ne peut concevoir une chose que dans son isolement et sa différence propre. On retrouve ici la puissance titanesque de notre raison, par qui nous sommes entraînés tantôt vers un concept, tantôt vers un autre (ἄλλοτε ἐπ' ἄλλας ἐννοίας)[75]. La division est pour nous plus facile à saisir que l'unité, la multitude est plus concevable pour nous que la simplicité pure, même si l'unité et la simplicité sont l'aspiration la plus haute et la plus recherchée par la pensée. « C'est notre conception qui divise les indivisibles (Ἦ μερίζει μὲν ἡ ἡμετέρα ἔννοια καὶ τὰ ἀμέριστα· νοητέον δὲ ὅμως αὐτὰ ὡς) »[76].

---

[70] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 2,15 R. / I, 2,19 W.-C.

[71] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 5,15 R. / I, 6,9 W.-C.

[72] Même le principe indéterminé reste une notion déterminée tant que notre âme reste dans la logique de la contradistinction et de la division et de la projection pure et simple de nos notions morcelées sur les réalités antérieures et simples, cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 93, 14–16 R. / II, 13, 8–12 W.-C.

[73] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 57,4 R. / I, 85,20 W.-C.

[74] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 57,3 R. / I, 85,19 W.-C.

[75] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 130,22 R. / II, 69,18 W.-C.

[76] Damaskios, *De Princ.*, I, 164,16 R. / II, 121, 5–6 W.-C. Voir aussi notre propension à diviser l'Unifié en trois notions philosophico-théologiques, père-puissance-intellect, cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 302,19–303,3 R. / III, 137, 5–17 W.-C.

2.1.b. *Nous ne connaissons que l'un « déterminé »*

Une connaissance pleine et achevée (τελέως γνωστόν)[77] coïncide avec l'enfantement réussi d'une notion déterminée et spécifiée d'une réalité posée comme connaissable. Mais une telle connaissance peut-elle se rapporter à l'Un ?

Une des problématiques essentielles de la conception des premiers principes est de savoir si l'on est en droit de leur imposer nos notions déterminées – et multiples. Mais en vertu de l'impératif dictant que « le semblable va au semblable », il semble que non, « car il est évident qu'il faut que nous rendions nos propres pensées semblables aux réalités dans la mesure du possible »[78]. Par conséquent, nous ne devons pas concevoir les premiers principes au moyen de concepts indéterminés.

Il nous faut par conséquent savoir si nous avons la possibilité d'enfanter des notions ou des concepts indéterminés qui, eux seuls, sont en mesure de s'accorder aux principes absolument indéterminés. Notre intellect déterminé peut-il produire des notions indéterminées ? Ou, dans le cas contraire, les principes sont-ils sans proportion aucune à nos pensées[79] ?

Toutefois, Damaskios nous avertit que si « la notion proche (ἡ πρόχειρος ἔννοια) est vraie pour l'un qui est proche de nous (τῷ προχείρῳ ἑνὶ), qu'elle est celle qui le distingue (διωρισμένη) des autres réalités, il est évident qu'elle ne s'adaptera pas (οὐκ ἐφαρμόσει) à cet un-là qui est indéterminé (ἐκείνῳ τῷ ἀδιορίστῳ ἑνὶ) ; or, une fois supprimée cette notion à son propos, nous n'en possédons aucune autre capable de le connaître, à tel point qu'il est vain de le dire même un »[80]. On voit que cette déclaration suffit à ruiner la possibilité d'une connaissance de l'Un pur, puisque celui-ci échappe à *toute* notion que produit notre intelligence et qui est par nature déterminée.

Cette conclusion est à mettre en parallèle avec une autre tout aussi désarmante : « nous disons qu'il n'est pas celui que nous disons, et nous ne le connaissons pas comme un et comme tout ensemble, mais qu'il est celui dont nous sommes en gestation à partir de ces derniers prédicats [« un » et « tout »] (je parle de gestations cognitives) ; en effet, sa connais-

---

[77] La τελέως γνωστόν est la connaissance qui aboutit à l'engendrement d'un concept viable et clairement manifesté d'une réalité, fruit d'une *ôdis* parfaitement et victorieusement menée à son terme. Or concernant l'Un pur, Damaskios montrera que l'*ôdis* cognitive s'annule dans un échec proche de l'avortement, cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 57,11–59,5 R. / I, 86,10–89,3 W.-C.

[78] Damaskios, *De Princ.*, I, 83, 7–8 R. / I, 126, 1–2 W.-C.

[79] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 62,27–63,1 R. / I, 94, 15–16 W.-C. : καὶ τούτου οὗ πέρι λέγομεν τοῦ ἀσυμμέτρου ταῖς ἡμετέραις ἐννοίαις.

[80] Damaskios, *De Princ.*, I, 63, 1–4 R. / I, 94, 15–20 W.-C.

sance s'est avancée jusqu'à la gestation, mais, en s'efforçant d'en venir jusqu'au fruit (εἰς δὲ τόκον ἐκβαίνειν) et à sa description distinctement articulée (διάρθρωσιν), elle chute (ἀποπίπτει) de celui-là dans ses dérivés (εἰς τοὺς τόκους αὐτοῦ) »[81]. Il est intéressant de noter le double sens du mot τόκον dans cette phrase. Le premier τόκον de la phrase a un sens positif, il est comme l'annonce d'une promesse libératrice, à savoir le « fruit » que doit mettre au monde l'ὠδίς. Par contre, le deuxième τόκον colporte plutôt un sens péjoratif qui doit être traduit par le mot fort de « rejeton », même si l'on traduit souvent par « dérivé », donnant ainsi l'impression que notre âme produit en réalité des fruits ratés présentant des malformations, ce qui les rend invalides dans l'optique d'une saisie authentique des principes. En toute rigueur, il faut épouser l'intransigeance spartiate et abandonner et même tuer un tel rejeton.

Nos gestations produisent certes une connaissance, i.e. le dérivé, mais qui est quelque chose de falsifié et interdisant toute saisie vraie des principes premiers. C'est en ce sens que l'Un, nous apparaît tantôt connaissable – par la présence de ce rejeton notionnel –, tantôt inconnaissable – parce que ce même rejeton ne colle pas –, résumant ainsi l'ambivalence rencontrée dans l'aporétique de la connaissance[82].

Pour assoir sa démonstration, Damaskios semble s'appuyer sur un texte perdu de Proklos, qu'il nomme *Monobiblos* (ὁ φιλόσοφος Πρόκλος ἐν τῷ μονοβίβλῳ [...])[83]. Dans ce texte, celui-ci aurait déclaré qu'il y a deux *axiomes gnoséologiques* : un *axiome exprimable* (ῥητὸν ἀξίωμα) qui est relatif à une connaissance articulée et déterminée et un *axiome ineffable* (ἀπόρρητον ἀξίωμα) qui renvoie à une connaissance non articulée et encore en gestation[84]. Proklos oppose donc une conception déterminée que nous sommes en mesure de produire à une conception indéterminée qui reste à l'état de gestation, sans jamais venir au monde. Or ces deux axiomes peuvent être appliqués à la notion de l'*un*.

En effet, à l'« *un en tant que dicible* » appartient une connaissance distincte et déterminée, alors qu'à l'« *un en tant qu'indicible* » appartient une connaissance qui doit rester dans un état de gestation inaboutie. Si l'*un indicible* est exactement l'*Un pur* (ἁπλῶς ἕν), ou l'*Un indéterminé* (ἀδιορίστον ἕν),

---

81 Damaskios, *De Princ.*, I, 57, 11–15 R. / I, 86, 10–16 W.-C.

82 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 57, 18–19 R. I, 86, 19–22 W.-C.

83 Damaskios, *De Princ.*, I, 57,16 R. / I, 86, 16–17 W.-C. Damaskios fait référence au *Monobiblos* perdu de Proklos, qui d'après J. Combès serait celui des « *trois Monades du Philèbe* » (cf. J. Combès [1986], I, p. 162, note 2 de la p. 86), cité par Proklos lui-même dans, *In Remp.*, I, p. 295,24–296,1 et *Théol. Plat.*, III 18, p. 63, 16–21.

84 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 57, 16–18 R. / I, 86, 17–19 W.-C.

l'*un dicible* est ce que nous appelons l'*un déterminé* (διωρισμένον ἕν ou ἕν τι). Si la conception de l'un déterminé se manifeste clairement à notre faculté noétique (ἡ προφαινομένη ἔννοια) sous la forme d'une notion claire et distincte, la conception de l'un indéterminé reste par contre en dehors de notre pensée (ἀσυμμέτρον ταῖς ἡμετέραις ἐννοίαις)[85]. Parce qu'il répond en fait à la question du « ποιὸν τι μήν ; » qui renvoie à la qualité et la quiddité (τὸ ποιὸν καὶ τὸ τί), l'un déterminé est l'un qui est proche de nous (προχείρον ἕν). À l'opposé, l'Un pur, parce qu'il exclut le *quelque chose* et la *qualité*, exclut toute notion. Il est donc en dehors du discours et de la pensée déterminée[86], et reste inexprimable aussi bien qu'inconcevable ou inconnaissable.

Donc, vouloir obstinément projeter sur l'Un pur le fruit de notre gestation intellectuelle, c'est rester coincé dans l'impasse et l'aporie. Car c'est soumettre l'Un pur à une dégradation inutile autant que funeste, puisqu'étant devenu *notionnel*, il sera conçu comme une réalité déterminée qu'il n'est absolument pas. En faire une notion, c'est le penser faussement. On voit donc le danger vers lequel risque de se diriger le métaphysicien s'il ne se libère pas de son entêtement à vouloir projeter sur les principes premiers les notions déterminées et divisées qu'engendre son intellection. Enfanter une notion de l'Un pur est toujours possible, mais c'est le travestir sous forme d'une notion déterminée (διωρισμένον ἕν), alors qu'il est par nature purement simple. Le dilemme est redoutable pour notre pensée en proie au désir de l'Un pur. Soit elle s'autorise une conception inauthentique de l'Un, soit elle laisse l'Un en dehors de toute conception. C'est justement cette absurdité que dénonce Damaskios en disant que notre « connaissance s'est avancée jusqu'à la gestation, mais en s'efforçant d'en venir jusqu'au fruit et à sa description détaillée, elle tombe de celui-là dans ses dérivés »[87], où il faut lire par « dérivés », les « notions déterminées ». Or l'Un pur est τὸ ἀδιορίστον ἕν et règne au-delà de toute forme. Par conséquent, toute notion que nous produisons de lui est dès lors en porte à faux, puisqu'elle nous ramène toujours à l'un déterminé, spécifié et contradistingué des autres, malgré notre désir de penser l'Un pur. La gestation en nous de l'Un pur est une parturition aporétique.

Cette aporie se fait sentir de la manière suivante : *dès que nous voulons penser l'Un pur nous tombons systématiquement dans l'un déterminé*. La raison en est que nous sommes hantées par la division de ce qui est propre. Pro-

---

[85] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 62,26–63,1 R. / I, 94, 13–15 W.-C.
[86] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 57,21–58,10 R. / I, 86,22–87,18 W.-C.
[87] Damaskios, *De Princ.*, I, 57, 11–15 R. / I, 86, 10–16 W.-C.

klos dit que « τοῦτό ἐστι τὸ πάντων αἴτιον τῇ ψυχῇ κακῶν, τὸ τὴν ἰδιότητα τοῦ πρώτου ζητεῖν »[88], ce confirme Damaskios en affirmant qu'il s'agit de la source de tous les maux de l'âme[89]. Même si notre âme désire une conception une et simple, parce qu'elle l'estime supérieure à une conception polymorphe et distinguée, elle est néanmoins, par sa nature titanesque et duale, toujours porteuse d'une pluralité interne. Elle mettra donc systématiquement au monde une multiplicité d'ἐννόιαι, différenciés et déterminés, circonscrits et isolés les uns par rapport aux autres. Notre âme enfante la distinction et la pluralité, comme toute procession enfante le multiple à partir de ce qui est un. La connaissance de l'unité est toujours un effondrement de l'unité en une pluralité notionnelle. Le conflit entre le désir d'un et la gestation cognitive de la pluralité à la place de l'un est une des sources majeures des apories de la cognoscibilité des principes premiers. La dégradation par suite de confusion entre l'un déterminé et l'Un pur est la bévue la plus tragique commisse par la pensée humaine.

Faire de l'Un pur un « *un connaissable* revient à le revêtir d'une pluralité de notions et le rendre *plurinotionnel*. Damaskios a en mémoire ce que disait Plotin à propos de l'Intellect : « cet intellect qui est multiple, quand il veut penser ce qui est au-delà, c'est bien cet au-delà lui-même qu'il veut penser comme un, mais voulant le viser dans sa simplicité, il ressort en saisissant toujours autre chose qui, en lui, devient multiple »[90]. Le principe devient quelque chose de concevable *par nous et pour nous*, de réinventé pour nous permettre de l'appréhender à partir de notre perspective proprement humaine. Devenu *déterminable pour nous*, l'Un sera appréhendé par notre pensée selon toute une gamme d'étiquettes conceptuelles, malheureusement inadéquate et que nous représentons maintenant.

L'un est conçu comme un élément du tout

En effet, l'un connaissable est une réalité déterminée, un quelque chose ou un τι, parce qu'il est lui-même un τι τῶν πάντων et parce que « le connaissable est aussi un certain un qui fait partie du tout ». Cette appartenance fait que l'un que nous concevons est « comme une chose parmi les plusieurs au même titre (ὡς) que les plusieurs, le bien et le beau »[91] et qu'il est saisissable

---

[88] Proklos, *In Parm.*, VI, 1081, 1–3.
[89] Cf. Platon, *Lettre* II, 313 *a* 3–4 ; VII, 343 *b* 8–9.
[90] Plotin, *Enn.*, V 3 [49], 11, 1–4.
[91] Damaskios, *De Princ.*, I, 65, 11–13 R. / I, 98, 4–7 W.-C. : Τούτων δὲ οὕτως ἐχόντων, τὸ μὲν γνωριζόμενον ἕν, ὅτι τὸ διωρισμένον ἐστὶ καὶ εἰδητικόν, δῆλον ἐκ τοῦ ἕν τι τῶν πολλῶν ἐννοεῖν τὸ ἕν, ὡς τὰ πολλά, ὡς τὸ ἀγαθόν, ὡς τὸ καλόν.

par notre puissance cognitive en tant que τι et ἕν τι. Cette conviction était mise en avant lors de l'argumentation en faveur d'une cognoscibilité potentielle de l'Un afin de montrer que « si quelque un (ἕν τι), est connaissable, la nature de l'un ne répugne pas absolument à la connaissance ». Toutefois, il faut aller plus loin dans le raisonnement et dire qu'en tant que chose d'un tout parmi d'autres, « l'un est *affecté* en quelque manière par les plusieurs (τὸ διωρισμένον ἓν πάσχει τι ὑπὸ τῶν πολλῶν) »[92]. Damaskios dénonce, ici et dans certaines circonstances, l'*affectation* de toute notion par son opposé : l'« un » participe ici à la notion de « plusieurs » dès lors qu'il est envisagé comme connaissable et fruit de notre gestation intellectuelle. Qui dit affectation sous-entend que toute réalité déterminée, parce qu'elle appartient au tout, subit la *relation* des *autres*, et dans notre cas présent, l'Un est interprété dans la relation qu'il a avec les plusieurs. L'un connaissable est déterminé comme un des membres d'une relation *d'opposition* formée à partir du couple *un-plusieurs*, même s'il se distingue et se détermine par rapport à son opposé que sont les plusieurs. Et parce que ce couple est parfaitement connaissable, tous les membres sont aussi parfaitement connaissables. Par conséquent, l'un est alors immédiatement connu comme l'élément *non*-plusieurs du tout.

L'un déterminé s'oppose également au tout conçu dans sa globalité[93]

L'un devient « cet un qui est contradistingué par rapport à toutes choses ou au tout (ὅπερ ἀντιδιῄρηται πρὸς πάντα)[94]. Dès lors, il ne nous est plus possible de concilier universalité et unité[95]. L'un et la pluralité forment un couple d'opposés au même titre que le mouvement et le repos, l'altérité et l'identité, de sorte que « l'un et les plusieurs sont l'un dans l'autre »[96], contreparticipant l'un de l'autre et se différenciant à la fois dans une dualité qui forme une entité antithétique. L'un déterminé et connaissable reproduit alors le syndrome de la passion titanesque de notre pensée toujours pressée de contradistinguer toutes les notions pour rendre raison d'une certaine manière de leur coexistence nécessaire au tissage de la réalité intelligible. L'un devenu connaissable est donc pensé selon un rapport antithétique aux plusieurs qui ne coïncide nullement avec l'Un pur au-delà de toute opposition et dualité.

---

[92] Damaskios, *De Princ.*, I, 65, 15–16 R. / I, 98, 11–12 W.-C.

[93] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 2,17 R. / I, 2, 21–22 W.-C. : Ἔτι δὲ τὰ πάντα ὁμοῦ ἐν πλήθει πῶς ὁρᾶται, καὶ τίνι διακρίσει.

[94] Damaskios, *De Princ.*, I, 63,23 R. / I, 95, 21–22 W.-C.

[95] Cf. Platon, *Parm.*, 129*a*–130*a*3.

[96] Damaskios, *De Princ.*, I, 63, 14–15 R. / I, 95, 9–10 W.-C.

L'un est perçu comme forme

L'un est une forme soit en tant que nous remontons vers lui au moyen de la contraction ou soit selon l'idée que l'Un est une réalité superlative au même titre que le Bien. La conviction que l'un est une forme connaissable prend paradoxalement racine dans un passage des apories de la cognoscibilité de l'Un pur en montrant que la forme pure (τὸ ἁπλῶς εἶδος), est connaissable, parce que toute forme déterminée est déjà connaissable. Donc si *quelque un* est connaissable, l'Un pur est également connaissable[97]. Même si dans ce passage Damaskios affirme tout d'abord que la connaissance des Formes pures, la connaissance de l'Être et celle de l'Un passent nos forces[98], il ajoute néanmoins immédiatement après que certaines formes s'éveillent en nous[99] et nous permettent d'accéder aux principes à travers elles, comme au travers d'un corps diaphane, et ceci au moyen de la méthode des contractions. Donc l'un connaissable serait l'un conçu comme *résultat de cette sunairesis*, c'est-à-dire l'un *commun*, de forme une et simple (μονοειδὲς καὶ ἁπλοῦν), coexistant et préexistant à chacune des réalités distinguées[100].

L'idée que l'Un ne peut être conçu d'une manière superlative et éminente, comme ce qui est le plus simple et le premier principe de toutes choses est également une détermination. Or le Bien est également la réalité suprême et préexistante, unique et simple, étant ce qui est le meilleur et ce vers quoi toutes les réalités tendent et s'achèvent. Par le fait qu'ils sont tous deux sommets uniques du tout, l'un comme principe de perfectionnement et l'autre comme principe de réalité[101], chacun étant le principe premier de toutes choses, nous identifions l'Un avec le Bien et *vice versa*[102]. Or raisonner ainsi, c'est identifier l'un à une forme et le spécifier comme l'*un-bien* et non comme l'Un pur.

---

97 Damaskios, *De Princ.*, I, 44, 20–22 R. / I, 66, 13–15 W.-C. : Ὡς οὖν τὸ ἁπλῶς εἶδος γνωστόν, ὅτι καὶ τουτί, καὶ τὸ ἁπλῶς ὄν, ὅτι καὶ τουτί, οὕτω καὶ τὸ ἁπλῶς ἓν γνωστὸν ἂν εἴη, ὅτι καὶ τουτί.

98 Cf. Platon, *Lettres*, VII, 342*a*7–343*c*6.

99 Cette idée d'une agitation des formes en nous est à mettre en relation avec un autre passage : « ἴχνος τι γνώσεως προδιασείεται τοῦ εἴδους ἐν ἡμῖν » où Damaskios explique le processus de la contraction et de la simplification qui la suit en vue de la saisie cognitive de l'Un pur, *De Princ.*, I, 54,15–55,9 R. / I, 82,3–83,6 W.-C.

100 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 53, 5–15 R. / I, 80, 1–15 W.-C.

101 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 53, 8–11 R. / I, 80, 5–9 W.-C. : τὸ γὰρ ἀνθρώπου ἓν ἀληθέστερος ἄνθρωπος, καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ἀληθεστέρα ψυχή, καὶ τὸ σώματος ἀληθέστερον σῶμαρ οὕτω γὰρ καὶ τὸ ἡλίου καὶ τὸ σελήνης ἀληθεστέρα σελήνη καὶ ἀληθέστερος ἥλιος.

102 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 63, 4–10 R. / I, 94,20–95,1 W.-C. Cf. Proklos, *El. Théol.*, § 12 et § 13.

L'un est déterminé comme genre
Étant lui-même une chose du tout, il participe aux genres développés dans le *Sophiste* : l'être, l'altérité, l'identité, le mouvement et le repos. Cela aura pour conséquence d'être contraint d'affirmer que l'un *est*, qu'il *est* en mouvement, qu'il *est* en repos, qu'il *est* différent, qu'il *est* identique, au point qu'il « se compose de plusieurs selon la participation »[103].

L'un est conçu comme unificateur et rassembleur
En effet, l'un connaissable est celui qui est compris comme l'unificateur (τὸ ἑνοποιόν), et comme le rassembleur (τὸ συναγωγόν)[104] de la multiplicité. Ces deux activités, étant les plus hautes, appartiennent par déduction à la cause première (τὸ δὲ ἑνοποιὸν καὶ συναγωγὸν τῶν πάντων πρεσβύτερόν ἐστι καὶ ὑπέρτερον τῶν συναγομένων καὶ ἑνοποιουμένων)[105]. En effet, si le tout est le rassemblement des plusieurs ramenés à l'union, cet un est bien principe du tout dont l'agir est d'unifier et de rassembler la pluralité en une totalité. « L'un est le rassembleur de tout (τῶν πάντων συναγωγόν ἐστι τὸ ἕν) » déclare Damaskios[106]. Sa propriété est celle de produire l'union : « ἴδιον γὰρ αὐτοῦ τὸ ἑνοποιόν, καὶ τῆς μίξεως αἴτιον »[107]. Ici, Damaskios exhume pour ensuite critiquer la conception de Proklos qui identifie l'Un pur avec l'un dont la propriété est de rassembler et d'unir la multiplicité distincte et qui est cause du mixte[108].

L'un est vu comme cause du mixte
Or cet un est également connaissable. La question que pose Damaskios semble aller justement dans ce sens : « Quoi donc, l'un ne rassemble-t-il pas le tout et Socrate, dans le *Philèbe*, ne fait-il pas de lui la cause du mélange »[109] ? Cette conception est là encore la reprise de l'interprétation de Proklos où celui-ci semble effectivement identifier l'Un seulement un et antérieur à la cause du mixte[110]. Donc, en suivant ce discours, si nous connaissons la cause du mixte, derechef nous connaissons l'Un seulement

---

103 Damaskios, *De Princ.*, I, 65, 18–20 R. / I, 98, 15–17 W.-C.
104 Ce terme n'appartient pas au *Philèbe*, mais au *Timée*, 31 *c* 1–4, pour l'union de la terre et du feu pour former le corps du monde. Proklos emploie ce mot pour symboliser la cause unique, en Proklos, *In Tim.*, II, p. 16, 13–21 et en *El. Théol.*, § 13.
105 Damaskios, *De Princ.*, I, 63, 19–24 R. / I, 95, 17–24 W.-C.
106 Damaskios, *De Princ.*, I, 63, 19–R. / I, 95,17 W.-C.
107 Damaskios, *De Princ.*, I, 63,20 R. / I, 95,18 W.-C.
108 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 63, 19–24 R. / I, 95, 17–23 W.-C.
109 Damaskios, *De Princ.*, I, 64, 3–4 R. / I, 96, 10–11 W.-C. Cf. également Platon, *Phil.*, 23 *d* 7–8.
110 Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, III 9, p. 36,20–37,20.

un, puisqu'ils sont confondus. Or Damaskios critique le point de vue de Proklos qui semble confondre l'Un pur et antérieur avec la cause du mixte[111].

L'un est compris comme possédant une propriété quelconque

Comme la cause est connaissable par sa propriété de produire, l'un déterminé, cause du mixte et des éléments[112], est donc connaissable par sa seule propriété (μόνον ἰδίωμα), celle d'unir et de rassembler les choses en un mixte qui est le mélange de l'union et de la distinction. C'est donc le spécifier par sa propriété de produire la communauté de l'union et de la distinction auxquels participent les éléments du mixte.

Nous voyons, à travers ces divers travestissements intellectuels, que si notre désir de l'Un aboutit jusqu'à la mise au monde d'une connaissance de l'Un, notre gestation engendre alors une multitude de conceptions déterminées de l'Un, dégradant ainsi l'Un purement un dans une détermination et abolissant ainsi sa nature indifférenciée et simple.

Par contre, Damaskios avoue paradoxalement que la seule connaissance idéalement viable de l'Un serait celle « qui correspond à la gestation, sans que la gestation procède jusqu'à la connaissance ni sans que son objet procède jusqu'à être connaissable »[113]. Or Damaskios admet qu'il y a deux sortes de gestations, l'une idéale et l'autre corrompue :

Premièrement, la gestation *idéale* est celle qui reste à l'état de gestation au sens où elle ne produit aucune notion définie, mais dont la géniture devient aporétique en tant qu'elle s'abstient de tout aboutissement ou délivrance, éternellement résorbée en elle-même. L'Un est reconnu comme étant « ni ceci, ni cela », ce qui implique qu'il est *a*notionnel. Cette gestation est proche de l'indétermination et de la vérité du principe, mais elle reste enfouie d'une manière ineffable dans les entrailles de l'intelligence. Cette gestation non aboutie est par contre frustrante. Toutefois, il faut se consoler en avouant que c'est justement notre inconnaissance du principe qui est la véritable « connaissance » du principe. La seule utilité épistémique d'une telle gestation refoulée est qu'elle nous autorise à produire un soupçon

111 Damaskios reniera en effet cette interprétation, *De Princ.*, I, 64,22 ss R. / I, 97,9 ss W.-C., et plus loin en *De Princ.*, I, 70,20–71,2 R. / I, 106, 9–22 W.-C.

112 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 64, 7–8 R. / I, 96, 15–16 W.-C. : καὶ οὐ δεῖ τῆς μίξεως μόνης αἴτιον ἐκεῖνο, ὡς δοκεῖ λέγεσθαι, ἀλλὰ καὶ τῶν στοιχείων.

113 Damaskios, *De Princ.*, I, 59, 4–5 R. / I, 89, 2–3 W.-C.

confus de l'Un pur[114]. Il ne s'agit donc pas d'une connaissance claire et distincte de l'Un pur, mais seulement une allusion obscure et floue.

Deuxièmement, la gestation *corrompue* est une véritable délivrance d'une connaissance déterminée. Les douleurs se sont calmées et un soulagement apparaît. Néanmoins ce qui est engendré est ce fameux *un déterminé*, donc dégradé et inadéquate à l'Un pur. Dans cette gestation, une connaissance clairement manifestée (αἱ προφαινομέναι ἐννόιαι) se fait jour, mais elle est erronée et ne correspond plus à l'Un pur que nous cherchions à atteindre. La frustration se fait de nouveau ressentir.

Dans l'un et comme dans l'autre cas, nous demeurons dans l'aporie, car nous passons à côté d'une saisie intellectuellement vraie et adéquate de l'Un pur. « La conception proche et vraie de l'un qui est proche de nous [...], il est évident qu'elle ne s'appliquera pas à cet un-là qui est indéterminé ; or une fois supprimée cette conception le concernant, nous n'en avons aucune autre capable de nous le faire connaître »[115].

Finalement, la conclusion qui s'impose est que *nous ne connaissons de l'Un pur que l'un déterminé et rien d'autre*. Et en ce sens, l'*ôdis* est un cuisant échec.

« Les noms et les concepts appartiennent aux gestations de nos pensées (ταῦτα ὀνόματά ἐστι καὶ ῥήματα τῶν ἡμετέρων ὠδίνων) »[116]. L'ὠδίς est donc le processus « créateur » des connaissances eidétiques différenciées et spécifiées. Mais à défaut de fusion intellectuelle avec l'Un, il y a confusion, si on ose ce jeu de mot, entre l'Un indéterminé et l'un déterminé. En effet, nous amalgamons l'Un unique et indéterminé avec une pluralité de conceptions de l'un, toutes autant déterminées les unes que les autres[117]. Or l'Un indéterminé est antérieur et transcende tous ces *uns déterminés et spécifiés*, c'est-à-dire qu'ils ne lui correspondent pas. Et c'est uniquement de ces uns déterminés que notre âme est grosse et prête à donner naissance. Concevoir l'Un comme opposé aux plusieurs est encore le circonscrire et le différencier. Même le prédiquer comme « tout » et « un », c'est toujours le déterminé. Par contre la coïncidence Un-Tout reste antérieure et au-delà de toute prédication et de toutes nos gestations. Damaskios le confirme en ces termes : « c'est pourquoi on ne doit même pas l'appeler *un*, sinon au sens où on doit également l'appeler *aussi* (καὶ) *tout* ». Nous n'arrivons pas à enfanter une pensée

---

114 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 59, 3–5 R. / I, 88,25–89,3 W.-C.

115 Damaskios, *De Princ.*, I, 62,26–63,4 R. / I, 94, 13–20 W.-C.

116 Damaskios, *De Princ.*, I, 7, 4–5 R. / I, 8, 14–15 W.-C.

117 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 63,4–66,2 R. / I, 94,20–98,27 W.-C.

globale et indéterminée, comme nous ne pouvons des entrailles de notre intellect produire la pensée d'une coïncidence de l'Un et du Tout. Nous retrouvons ici la passion titanesque de l'âme humaine qui toujours sépare et oppose. La gestion est malheureusement soumise à cette loi de la division.

Ainsi « la toute première aporie était donc tout à fait justifiée, à savoir que nous n'avons pas de l'Un une notion complète et une (ἔννοιαν παντελῆ καὶ μίαν) »[118]. Cette aporie mettait en balance la conception de l'Un comme Un-Tout et du risque d'y introduire une dualité d'origine dont il est exempt. Or ce sont nos propres gestations qui l'introduisent, en tant qu'elles introduisent la détermination et la distinction dans la nature de l'Un que notre pensée oblige à devenir un objet connaissable.

L'aporétique de la parturition de l'Un sert de modèle à toutes les génitures intellectuelles concernant les hénades. C'est pourquoi le principe unifié ne peut lui non plus être l'objet d'une connaissance déterminée[119]. Et comme le dit Damaskios « tout cela, noms et choses (ὀνόματα καὶ πράγματα) [et ajoutons concepts, connaissances], appartient à la nature spécifiée [formelle] (τῆς εἰδικῆς ἐστι φύσεως), tandis que la nature l'Étant est complètement indifférencié (πάντῃ ἀδιάκριτος) »[120]. Or l'Unifié est le Principe de tout l'Intelligible, principe qui est comme une *coagulation* de toutes choses de façon indéterminée et antérieure au Tout intelligible. « Cette haute nature contractée de toutes choses est le Tout intégralement selon l'union (ἐκείνη ὁμοθυμαδὸν τοσαῦτα συνῃρημένη τῶν πάντων ἡ φύσις) »[121]. Par conséquent, l'Unifié n'est pas « connaissable par la conversion intellective »[122]. Nous ne pouvons donc engendrer une connaissance distincte de l'Étant.

Le *Péri Archôn* arrive à la conclusion irrévocable qu'il nous est impossible d'enfanter un savoir parfaitement authentique ni de l'Unifié ni de l'Un pur qui soit. Nous ne disons jamais que des propriétés nues, mais qui ne peuvent être appliquées en toute rigueur et vérité à la nature des principes. Nous savons dès à présent que ce qu'enfante notre intelligence est, dans la perspective métaphysique qui est la nôtre, de faux rejetons non viables, illusoires mêmes et incompatibles avec l'intuition que nous avons des principes originels. En ce sens. Damaskios s'avère plus radical que ces prédécesseurs et plus critique encore que Proklos.

---

118 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 65, 21–22 R. / I, 98, 19–20 W.-C.
119 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 156, 12–23 R. / II, 107,20–108,11 W.-C.
120 Damaskios, *De Princ.*, I, 184, 8–9 R. / II, 153, 14–16 W.-C.
121 Damaskios, *De Princ.*, I, 127, 1–2 R. / II, 63, 16–17 W.-C.
122 Damaskios, *De Princ.*, I, 156, 14–15R. / II, 107,23 W.-C.

Car la négation en tant que réalité linguistique déterminée ne pourra pas non plus et pour des raisons semblables, i.e. la détermination de tout discours ou entité linguistique, être le fruit idéal d'une gestation de l'Un. Toute gestation débouche en fin de compte sur quelque chose d'aporétique. Sommes-nous condamnés à n'enfanter que des monstres ?

Toutefois, seul l'enfantement d'une connaissance indifférenciée serait apte à nous livrer une vision vraie des principes. Y a-t-il une chance que nous puissions produire une telle connaissance unifiée, une et simple qui nous permettrait de remonter en toute validité vers l'Unifié et surtout vers l'Un pur antérieur à tout ? Peut-on encore sauver la notion de gestation et avec elle satisfaire au désir humain de la Transcendance ?

2.1.c. *L'Analyse : la solution miracle ?*

2.1.c.i. *L'ambition de l'Analyse*

Comme le note D. O'Meara, les méthodes de la métaphysique « semblent interdire ainsi une véritable saisie de ses objets propres »[123]. Nous venons effectivement de voir que lorsque nous cherchons à avoir une conception des premiers principes, et parce que nous ne raisonnons qu'avec des outils notionnels déterminés et multiples, nous introduisons la détermination dans ce qui n'a point de détermination ni de circonscription et imposons la multiplicité à ce qui est parfaitement simple et indivis.

L'indétermination des principes ne laisse aucune place pour une quelconque pluralité intellectuelle. La pensée notionnelle divisée qui est la nôtre semble totalement inadaptée à leur saisie véritable. Les premiers principes dépassent éminemment nos pensées (αἱ ἡμετέραι ἐννοίαι) et sont sans proportions (ἀσυμμέτραι) avec elles[124]. Car « la raison divisée (μεριστὸς λόγος) risque toujours ou de disperser (διασπάσαι) l'Un dans le multiple, ou de perdre (ἀπολέσαι) entièrement sa nature propre, sa puissance propre et son acte propre »[125]. Dès lors comment la pensée humaine peut-elle donc saisir de tels « objets » ? Tel est le paradoxe soulevé par l'aporétique des gestations de l'âme humaine concernant ces objets transcendants. Comment concilier notre intellection divisée avec la simplicité parfaite et la non-dualité des premiers principes ?

Pour Proklos, ces objets transcendants ne seraient connus que par une « vision », une forme de connaissance directe (ἐπιβολή)[126] différente de la

---

123 D. O'Meara (2000), p. 281.
124 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 62,27–63,1 R. / I, 94,15 W.-C.
125 Damaskios, *De Princ.*, I, 83, 15–16 R. / I, 126, 11–14 W.-C.
126 Cf. Syrianos, *In Met.*, p. 4, 29–33 ; 80, 11–13 ; 100, 28–29 ; 115, 21–26 ; 147, 14–15.

pensée scientifique et syllogistique de type aristotélicien[127]. Et cela s'obtient par l'accès aux concepts innés des objets transcendants gisant dans l'âme, car elle est un *plérôme* de toutes les idées ou des concepts[128] qui surgissent dans l'âme (νοήματα ἐγγίνεσθαι ἐν ψυχαῖς). Or ce fond inné de concepts premiers ou primordiaux semble être obstrué ou obscurci par l'incarnation de l'âme dans le sensible et demande à être « revisité », si l'âme veut avoir une connaissance des principes transcendants « contenus » dans ces concepts premiers. C'est dans ce contexte qu'intervient la gymnastique dialectique qui permet de réactiver ces vérités conceptuelles par une sorte de « réminiscence » nous permettant de contempler les objets transcendants dans les concepts qui sont comme les ὁμοιώματα des choses intelligibles (πράγματα). Cette gymnastique provoque une sorte de « réveil » au sein de l'âme dont la réalisation n'est possible que via une introspection approfondie de notre nature et structure psychique, offrant ainsi la possibilité, en la contemplant, de contempler les réalités transcendantes sur la surface réflexive de ses propres concepts primordiaux. « Thus discursive thought 'sees' transcendent objects in the mode of images (εἰκονικῶς) »[129].

Toutefois, Proklos ajoute une nuance de taille, car si ces concepts premiers sont dans le sens fort des « idées consubstantielles à l'âme », *ils ne sont pas les idées elles-mêmes*, mais seulement les *copies* mentales des idées comme *paradeigmata*[130]. Le terme « inné » ici signifie qu'ils ne sont que des images ou des projections « qui sont le reflet des réalités transcendantes », mais dont l'étude permet à l'âme « de préparer son accès à une vision intellectuelle totale des Idées et des principes premiers »[131]. Donc pour Proklos, la métaphysique n'appréhende pas « directement » les réalités ultimes, mais seulement à travers leurs expressions *actives* en nous[132]. Comment ? Par l'entraînement de la pensée discursive sur ces concepts innés ou notions communes qui va nous permettre d'atteindre une connaissance

---

[127] Cf. Proklos, *In Parm.*, IV, 949,11–950,15.

[128] Proklos distingue entre, d'une part, les concepts universels, abstraits et dérivés du raisonnement et, d'autre part, les concepts primordiaux qui sont une actualisation discursive des idées (cf. Proklos, *In Parm.*, IV, 890,39–906,2 ; VI, 1092, 19–30. Sur ce débat, cf. D. O'Meara (2001a), pp. 121–123 ; C. Steel (1987), pp. 113–114). Les *concepts universels* sont formés par abstraction et partent de sensations ressemblantes ; ils sont dépourvus de substance et sont inférieurs aux objets physiques. Il n'est donc pas question de les rapporter aux idées. Par contre, le *concept primordial* est une sorte de « projection » (προβολή) qui en fait une *actualisation* des idées dans l'essence même de l'âme, ce qu'il appelle οὐσιώδεις λόγοι.

[129] D. O'Meara (2001a), p. 120.

[130] Cf. Proklos, *In Parm.*, IV, 906,3–918,35.

[131] D. O'Meara (2000), p. 120.

[132] Cf. C. Steel (1997), pp. 295–297.

supérieure, celle du νοῦς. Sa gymnastique métaphysique devient alors un entraînement de la pensée rationnelle en vue de développer la pure intuition de l'âme : « οὕτως ἡ ἐπιστημονικὴ τῆς διανοίας διέξοδος γυμνάσιόν ἐστι διανοητικὸν πρὸς τὴν ἁπλουστάτην νόησιν τῆς ψυχῆς »[133]. L'âme « est engagée dans une « gymnastique » de pensée qui la mène vers une *présence* à l'absolu au-delà du raisonnement »[134].

Damaskios se rapproche d'une conception du reflet des principes en l'âme. Ceux-ci se miroitent dans nos notions innées au même titre que des « corps transparents » où se reflètent les principes, ce qui nous permet d'avoir un certain contact avec eux[135]. Et ces concepts innés demandent également à être « réveillés » par une gymnastique appropriée, mais par un moyen qui permet un repliement de ce qui est inférieur et multiple dans ce qui est supérieur et plus unifié. Autrement dit, il considère qu'une « activation » des concepts en vue d'une connaissance intuitive supérieure ne consiste pas dans le simple recouvrement d'une vision purifiée ni d'une réminiscence, mais dans une opération mentale qui consiste à faire fondre toute circonscription, toute distinction et toute pluralité interne.

Car pour Damaskios, nos concepts innés comme tous nos concepts ne reflètent que d'une manière erronée et tronquée les réalités ultimes. En réalité, il n'y a pas en nous d'image « objective » des principes, mais plutôt celle de *notre propre perspective* que nous projetons sur eux, et qui est malheureusement inadéquate et inadaptée, parce qu'empreinte de division. Sans l'appui d'une véritable méthode de contraction, toute manipulation brute de nos concepts innés ne permet pas de saisir authentiquement, même à travers leurs reflets propres, les réalités primordiales elles-mêmes, mais plutôt *l'idée erronée que nous en avons*. Allons plus loin, en disant que nous ne captons en réalité que l'exact reflet de la structure même de notre intelligence, dualité *in actu*, que nous imposons sur les principes, ce qui les morcèle en quelque sorte. Nos concepts innés à l'état brut sont des miroirs déformants de la dualité. Il faut donc engendrer un miroir plus adéquat, plus unifié et simplifié, si on peut dire, pour contempler d'une manière plus authentique les principes premiers. La purification de notre pensée passe par un changement du rapport des concepts entre eux. Au lieu de les penser séparément dans la division ou la contradistinction, nous devons changer notre mode de penser nos propres concepts en les réunissant *tous*

133 Proklos, *In Parm.*, V, 994, 9–12.
134 D. O'Meara (2001b), p. 193.
135 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 45, 1–4 R. / I, 66,20–67,3 W.-C.

dans un *métaconcept* purifié de toute multiplicité et division. En fait, il s'agit d'arriver à penser en bloc, d'une façon monolithique et unimodale : une pensée unique sous le mode de l'unité.

C'est donc sur cet impératif de la ressemblance[136] que se légitime la résolution analytique permettant idéalement d'échapper aux apories dialectiques. Notre pensée conceptuelle doit donc être rendue homogène à la nature unitaire des principes. La résolution de ces apories prend modèle sur la mathématique des nombres, spécialement sur le rapport entre la monade et la multiplicité des nombres qui en découle. Penser la monade consiste à enrouler la série infinie des nombres dans la monade, à replier (συνεπτυγμένος) au lieu de déplier[137]. La gymnastique métaphysique des concepts est donc principalement un processus de repliement de la pensée sur elle-même en même temps qu'un exercice purificatoire indispensable pour un *rapprochement* possible avec les principes. Le *métaconcept* est le résultat du repliement interne de tous nos concepts ; analogiquement, il correspond à la monade « métamathématique » de la série de tous les concepts sans exception. Le métaconcept ou le *sunairema* est donc le miroir le plus adéquat, puisqu'il est rendu beaucoup plus semblable à ce qu'il veut refléter.

Donc la solution à un tel dilemme serait la production d'un unique concept indivis, une sorte de *métaconcept*[138] qui pourrait ainsi éviter d'introduire la pluralité divisée et séparée qui n'existe pas *là-bas*. En ce sens, la méthode résolutive (*sunairesis-anaplôse*), i.e. l'Analyse (ἀνάλυσις), pourrait nous permettre d'avoir une pensée unitaire des premiers principes au moyen de ce μετανόημα qui est l'unifié conceptuel de tous les concepts[139].

Nous avons vu en effet dans notre chapitre « *La vertu anagogique des apories dialectiques* »[140], que l'Analyse (ἀνάλυσις)[141], sorte de gymnastique de la pensée, est l'arme dialectique qui couronne toutes les disciplines du savoir et nous élève vers le Bien en soi et les premières hénades pour nous établir dans l'*unique principe premier du tout* (τῇ μιᾷ τῶν πάντων ἀρχῇ), au sein du

[136] Cf. Porphyre, *Sent.*, 25, 4–6 : τῷ γὰρ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον γινώσκεται, ὅτι πᾶσα γνῶσις τοῦ γνωστοῦ ὁμοίωσις, et *Epist. ad Marc.* 19,6 : χωρεῖν γὰρ ἀνάγκη τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον. Cf. le *Commentaire anonyme du Parménide*, IV, 25–26 : αἱ δὲ γνώσεις τῷ ὁμοίῳ αἱροῦσι τὸ ὅμοιον.

[137] Damaskios, *De Princ.*, I, 2, 21–22 R./ I, 3, 25–26 W.-C.

[138] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 230, 18–20 ; 299, 24–26 R. / III, 18, 24–27 ; 132, 14–17 W.-C.

[139] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 299,24 R. / III, 135,15 W.-C.

[140] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 4, 12–14 R. / I, 4, 20–23 W.-C. : … κἂν εἰς τὸ ἁπλούστατον ἀναβαίημεν, ἀναλύοντές τε καὶ ἀναλυόμενοι … . Le verbe ἀναλύω signifie « analyser », « résoudre », « résorber », « dissoudre », « réintégrer », « détruire ».

[141] Cf. *supra*, chapitre II, 2.3.a, pp. 59 ss.

principe anhypothétique[142]. Avec elle, il ne s'agit plus de nier ni d'opposer (geste intellectuel qui réintroduirait la distinction), mais de purifier la pensée au moyen d'une voie anagogique positive qui permet de passer de la multiplicité à l'unité en rassemblant le multiple et en le simplifiant. La promesse est celle d'obtenir une *connaissance unitaire* (ἑνιαία γνῶσις) qui s'établirait selon la simplicité de l'Un[143]. De même, elle permettrait aussi d'atteindre l'Unifié par une *connaissance unifiée*, une ἡνωμένη γνῶσις, qui serait la véritable connaissance de l'indifférencié antérieur à toute division et pluralité[144].

Damaskios a bien compris que toute tentative de cerner la simplicité et la non-dualité des premiers principes est vouée à l'échec immédiat, si nous nous projetons vers eux avec la multiplicité de nos concepts. Car nous avons montré antérieurement que la voie négative n'est pas le chemin d'accès à l'Un. Ce qui signifie que seule une méthode de *dé*plurification et de simplification est valable ; non point une négation systématique de la pluralité, mais un repliement progressif de tout le multiple en une entité compacte et fondue, effaçant la périphérie isolante et l'opposition de nos concepts. Damaskios oppose la voie de la contraction-simplification à la voie apophatique de Proklos.

Cette méthode nous l'avons décrite comme la solution acceptable des apories dialectiques (les apories qui soulèvent le conflit entre le multiple et l'un), puisqu'elle arrive à réduire jusqu'à un certain point la division qui tyrannise la pensée humaine. L'Analyse ayant la capacité à rendre semblable notre pensée avec la nature des « objets transcendants » peut être le remède à notre atavisme titanesque de division et, comme gymnastique et expérience de pensée, peut réaliser cette ascendance périlleuse qui doit nous conduire à l'ultime sommet, celle de la pure simplicité, « simplicité qui est la résolution du Tout (πάντων ἀνάλυσις) et celle qui est antérieure au Tout (πρὸ πάντων) »[145]. *Idéalement*, elle pourrait être la réponse que l'on souhaiterait apporter au dilemme de l'*ôdis* humaine. Mais comment fonctionne cette gymnastique de la pensée ?

---

[142] Proklos, *Théol. Plat.*, I 9, p. 35, 11–14 et p. 39, 7–14 : καὶ πῶς θριγκὸν μὲν αὐτὴν ἐφ' ἅπασι περιβεβλῆσθαι τοῖς μαθήμασιν, ἀνάγειν δὲ τοὺς χρωμένους ἐπ' αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὰς πρωτίστας ἑνάδας, ἐκκαθαίρειν δὲ τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα φησὶ καὶ προσιδρύειν τοῖς ὄντως οὖσι καὶ τῇ μιᾷ τῶν πάντων ἀρχῇ καὶ μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου τελευτᾶν. Cf. également le long exposé du propos de Parménide, dans Proklos, *In Parm.*, V, 1032,15–1036,15. Sur la puissance de la dialectique, cf. Proklos, *In Parm.*, I, 648,1–658,31 où Proklos explique la dialectique, recommandée dans de la *République* (la ligne) et dans le *Sophiste*.

[143] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 43,21–44,19 R. / I, 65, 1–10 W.-C.

[144] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 153,11–154,2 R. / II, 103,11–104,10 W.-C.

[145] Damaskios, *De Princ.*, I, 73,3 R. / I, 109, 22–23 W.-C.

2.1.c.ii. *Le double processus de l'Analyse*
Il faut donc user d'une méthode qui respecte le principe et seule une pensée une et simple peut penser un objet un et simple. Cette méthode Damaskios nous la présente et la décrit comme une *pratique* qui vise la purification de toutes nos conceptions. Elle se présente *à priori* comme la seule voie possible pour résoudre les apories qui entourent nos gestations.

Cette voie ascendante consiste en un processus de retour à l'Un qui permet dans un premier temps de passer du différencié à l'indifférencié en ramassant et réunissant la pluralité des notions en une notion unique et indivise, et dans un deuxième temps de nous hisser vers une simplicité antérieure et transcendante à la totalité indivise et contractée. Damaskios fonde cette méthode ascendante sur la théorie qu'il a de l'Unifié et de l'Un en tant qu'hénades-monades, c'est-à-dire en tant qu'unités simples et résolutives de la multiplicité inférieure. Il compare l'unification intrinsèque de l'Unifié au repliement de la multitude des rayons vers le centre simple et unique du cercle et l'Un au centre lui-même sursimplifié – la contraction de l'Unifié conduisant à la simplicité supérieure de l'Un. « Mais, de même que dans le cercle sont repliés ensemble le cercle et tous les rayons issus du centre, de même aussi dans l'Unifié est replié toute la multiplicité de la distinction ; et, selon le même rapport, dans l'Un se simplifient pareillement le centre lui-même, ce qui est replié dans le centre, et toutes choses »[146].

La contraction ou repliement du multiple dans le centre qu'est l'Unifié et la simplification de ce centre qu'est l'Un deviennent non seulement le chemin d'accès vers l'Unifié hénadique et vers l'Un hénadique, mais sert de profil universel à toute opération de l'esprit désirant passer de la multiplicité à l'unité que ce soit avec les formes, les étants déterminés ou les uns déterminés.

Le processus est de *rembobiner* toute la pluralité de nos concepts dans la simplicité d'une sorte de monade intellective qui est le métaconcept. Cette méthode est la seule façon de pourvoir passer du multiple à l'unité, de la division à l'indivision, du déterminé à l'indéterminé, mais à condition toutefois de rassembler tout le multiple et non de le nier dans une opposition systématique à l'unité, ce qui, pour Damaskios, maintiendrait à l'infini la division.

Autrement dit, le meilleur moyen d'abolir la division, de purifier notre âme de cette vocation à la division est de la contracter à un point tel que toute circonscription soit effacée. Cette gymnastique permet de dépasser

146 Damaskios, *De Princ.*, I, 62, 20–23 R. / I, 94, 4–9 W.-C.

la division par la division en la compactant au maximum et, répétons-le encore une fois, non en la niant, car entre le niable et le nié surgira toujours cet écart funeste qui fait réapparaître la division.

Répétons encore une fois comment Damaskios décrit cette dialectique résolutive *idéale* : « d'abord chaque forme, qui s'offre à nous (ἡμῖν προσπίπτει)[147] à l'état de fragmentation (μεμερισμένον), nous la représentons, non seulement comme infragmentée (ἀμέριστον), mais aussi comme unifiée (ἡνωμένον), après avoir fondu ensemble (συγχέαντες)[148] les plusieurs en chacune, s'il faut s'exprimer ainsi ; ensuite, après avoir pris ensemble (ὁμοῦ λαβόντες) toutes les formes différenciées et après avoir supprimé (ἀνελόντες)[149] leurs circonscriptions, comme si de multiples eaux nous faisions une eau *une*[150] incirconscrite, sauf que (πλὴν ὅτι)[151] nous ne concevons pas l'Unifié constitué de toutes choses (τὸ ἐκ πάντων ἡνωμένον) comme l'eau une, mais comme ce qui est antérieur à toutes choses (τὸ πρὸ πάντων), comme la forme de l'eau antérieure aux eaux distinctes. Par conséquent, de la même façon, nous nous simplifions (ἀναπλούμεθα) aussi pour atteindre l'Un, rassemblant d'abord (πρότερον μὲν συναγείροντες)[152], puis (αὖθις δὲ) abandonnant (ἀφιέμενοι) ces pensées rassemblées pour atteindre la transcendance (ὑπεροχήν)[153] de cet Un-là qui est *sursimplifiée* (ὑπερηπλωμένην)[154] au dessus de celles-ci »[155].

---

[147] Le terme προσπίπτει est très imagé ici et met en relief notre nature titanesque prompte à la division. Cela signifie que les formes que nous nous représentons *tombent sur nous* à l'état de division comme une fatalité, du fait de l'héritage de notre nature duale et divisée. Il faut donc se résoudre à fusionner les divisions de chaque forme et nous les représenter comme indivisibles et unies.

[148] Le verbe συγχέω signifie « verser ensemble », d'où « fondre », « fusionner ».

[149] Nous insistons ici sur les participes Aor. de λαβόντες : « après avoir pris » et d'ἀνελόντες : « après avoir supprimé ».

[150] L'image de l'eau une se trouve chez Aristote, *Mét.*, Δ 6, 1016 *a*21 : le vin est un et l'eau est une, en tant qu'indivisibles selon l'espèce (καὶ γὰρ οἶνος εἷς λέγεται καὶ ὕδωρ ἕν, ᾗ ἀδιαίρετον κατὰ τὸ εἶδος).

[151] Cette mise en garde que traduit le « sauf que … » nous semble être le passage de la contraction au sens strict à la simplification en tant que telle qui exige le dépassement de l'union contactée de toutes choses en une réalité une et incirconscrite. L'anaplôse fait de ce « τὸ ἐκ πάντων ἡνωμένον » un « τὸ πρὸ πάντων ».

[152] Ce « πρότερον μὲν … αὖθις δὲ » ne semble-t-il pas abonder dans le sens d'une double méthode, d'abord une contraction suivie par une simplification ? La suite « ἀφιέμενοι τῶν συναγειρομένων » qui fait suite ne va-t-elle pas également dans ce sens ?

[153] Faudrait-il traduire par « excédence », « suprématie », « excès » ? On sait que l'Un est la limite supérieure du tout et dans ce sens notre terme exprime la suprématie et l'excès ; mais l'Un est aussi *antérieur* à tout, car principe de tout, et là on peut parler, d'une certaine manière, d'une transcendance ou d'une surélévation, que le préfixe ὑπερ- rend parfaitement.

[154] Sur ce terme technique ὑπερηπλωμένη propre à Damaskios, cf. *supra*, note 230, p. 286.

[155] Damaskios, *De Princ.*, I, 55, 2–9 R. / I, 82,20–83,6 W.-C.

Dans ce passage essentiel, nous décelons les deux « moments » ou modes opératoires de l'Analyse :

> Celui de *l'indifférenciation* où dans un premier temps, nous nous hissons jusqu'à la pointe étrécie et le sommet culminant de la concrétion (συναίρεμα) du multiple en une unique réalité conceptuelle compacte, infragmentée (ἀμέριστον), incirconscrite (ἀπερίγραφον), indifférenciée (ἀδιάκριτον) et unifiée (ἡνωμένον).
>
> Et celui de la *transascendance* qui, dans un deuxième temps, nous projette vers un *excès* de pure simplicité (ὑπεροχήν) et antérieure à l'indifférenciation elle-même ou simplifiée *au-dessus* (ὑπερηπλωμένην), où le ὑπέρ et le πρὸ coïncident. Nous comprenons donc qu'il y a deux « mouvements » que la pensée humaine doit effectuer : dans la phase d'*indifférenciation*, la pensée opère un *mouvement de contraction* et dans la phase de la *transascendance*, elle crée un *mouvement de simplification*. Ce passage semble donc faire une distinction entre la *contraction* et la *simplification* au même titre que cet autre passage : « (…) dès lors, nous concevons aussi l'Un, non en contractant, mais en simplifiant toutes les choses vers lui (…) »[156].

Or cette question de deux mouvements distincts ou non est difficile à résoudre et n'a pas fait l'objet d'une discussion approfondie. À cause de l'imprécision et l'obscurité du texte, ces deux activités de la pensée, contraction et simplification, sont parfois amalgamées et confondues par Damaskios lui-même. Pour M.-C. Galpérine, contraction et simplification sont un seul geste intellectuel, et elle ne semble pas juger bon de faire une distinction pertinente entre deux modes opératoires distincts. Elle pense que Damaskios parle de l'anaplôse comme d'un terme générique et qui désigne la méthode analytique dans son ensemble, contraction *et* simplification. Mais ce n'est pas faire cas des passages cités précédemment ? Disons que l'on peut admettre que la contraction dans son processus de repliement et de rétrécissement tend vers une *certaine* simplicité au sens où la pluralité en vient à s'effacer, et cela peut suffire à faire de la contraction une *certaine* simplification.

Toutefois si l'on tient à rester strict, il faut à notre avis conserver la nuance entre la simplicité de la contraction et celle de la simplification. Il faut faire une distinction entre ce qui est indifférencié et simplifié, et ce qui est *absolument* simple. Car cette subtile distinction est un écho de la distinction que nous avons établie entre la simplicité de l'Unifié et celle absolue de l'Un.

En effet, sous l'idée d'indifférenciation, il faut voir la notion de « ce qui n'est plus dispersé » (ἀδιάφορος) et comprendre qu'il s'agit d'une *simplicité*

[156] Damaskios, *De Princ.*, I, 15, 7–8 R. / I 20, 19–20 W.-C.

de pure concrétion ou d'une *non-dualité de pure unification indifférenciée*. Cependant, cette simplicité, traduite par *sunairema*, n'est pas encore absolue, car elle est l'expression de la simplicité de l'Unifié. Or il existe une simplicité ultime, absolue, au-delà de celle de la réalité unifiée : la *non-dualité de pure simplicité, au-delà même de toute union*, qui est l'expression de l'Un pur antérieur à tout.

Si donc la contraction conduit à l'unité indifférenciée de tous nos concepts en les transmutant en une sorte de bloc compact, unifié et indivis, c'est par contre vers un état supérieur que veut tendre l'anaplôse, à savoir vers la simplicité primordiale et absolue, antérieure et transcendante à tout unifié. Après avoir fondu ensemble la pluralité des notions jusqu'à l'effacement de leurs contours en une indétermination cruciale, l'anaplôse se donne pour but de faire surgir la simplicité suréminente de l'Un. D'ailleurs, Damaskios ne nous exhorte-t-il pas à « abandonner » (ἀφιέμενοι) ces pensées rassemblées, autrement dit à « dépasser » ce qui est unifié, pour atteindre la transcendance de l'Un pur ? Or comment la seule contraction pourrait-elle aboutir à la transcendance, à son propre dépassement par ses seuls moyens ? Il lui faut l'anaplôse qui prend le relai de la contraction.

Si déjà existe cette distinction entre la simplicité de l'Unifié et celle de l'Un, pourquoi ne surgiraient-elles pas au sein de notre intellection en train de se purifier par l'Analyse sous la forme de deux opérations distinctes, la concrétion et ensuite l'anaplôse ? Notre pensée doit se purifier de sa division titanesque en fusionnant tout le multiple qu'elle porte en elle vers un état de concrétion unifiée et indifférenciée, puis achever sa purification en se simplifiant elle-même par un mouvement de *transascendance*, c'est-à-dire un passage de la concrétion à la pure et absolue simplicité.

Le débat sur cette double opération intellectuelle ou non est loin d'être clos et certainement doit rester ouvert à toutes discussions et critiques. Mais pour notre part, nous prendrons l'hypothèse qui nous semble la plus probable, celle de deux opérations distinctes, menant à deux états distincts : la simplicité indifférenciée de l'Unifié et la simplicité absolue de l'Un.

C'est pourquoi nous considérons que la συναίρεσις est la première phase ou processus mental de l'analyse. Elle ramasse ou contracte (συναίρειν) et fond (συγχεῖν) ensemble *toutes* les distinctions conceptuelles par la résolution et la résorption de toutes les limites qui les circonscrivent. Elle est passage du différencié à l'indifférencié le plus serré. « [...] Partout, nous remonterons de la division à l'indivisible, si bien qu'à partir de la division commune de toutes choses, nous nous élèverons aussi jusqu'à l'indivisible commun à toutes, c'est-à-dire à la *concrétion* de toutes choses ou, pour

parler plus juste, à leur *état d'union* (ἕνωμα) »[157]. Cette opération de la pensée *ramasse* la multitude des concepts au point d'en faire une sorte de concept supérieur, unique et totalement englobant : le *métaconcept*, unique notion unifiée et contractée à partir de nos notions multiples et divisées.

L'ἀνάπλωσις est la seconde phase après la contraction. Ce processus *simplifie* la contraction précédente de toutes nos pensées ramassées en une pure « singularité » antérieure. C'est pourquoi nous pensons que l'anaplôse intervient *en second*, comme la seconde démarche après la contraction ou l'indifférenciation : « ensuite (εἶτα), après avoir pris ensemble (λαβόντες) toutes les formes différenciées et après avoir supprimé (ἀνελόντες) leurs circonscriptions, comme si de multiples eaux nous faisions une eau *une* incirconscrite, excepté que nous ne concevons pas l'Unifié constitué de toutes choses comme l'eau une, mais comme ce qui est antérieur à toutes choses, comme la forme de l'eau antérieure aux eaux distinctes »[158]. Le εἶτα de ce passage s'oppose quelques lignes plus hautes au πρῶτον[159] où il est question de la contraction de la division par fusion des plusieurs pour obtenir une notion unifiée. En outre, les participes aoristes de λαβόντες (« après avoir pris ») et d'ἀνελόντες (« après avoir supprimé ») insistent également sur l'idée que la simplification succède à la contraction achevée.

La simplification fait suite ici à la contraction et consiste strictement en un mouvement de détachement de nos pensées rassemblées et unifiées par la contraction vers une transcendance sursimplifiée, antérieure à la concrétion elle-même. La suite abonde en ce sens à propos de l'Un : « Par conséquent, de la même façon, nous nous simplifions aussi pour atteindre l'Un, rassemblant d'abord (πρότερον μὲν), puis ensuite (αὖθις δέ) abandonnant ces pensées rassemblées pour atteindre la transcendance de cet Un-là qui est *sursimplifié* au dessus de celles-ci »[160]. L'αὖθις δέ qui s'oppose au πρότερον μὲν est ici encore plus qu'explicite.

En outre, si la contraction est un passage continu du différencié à l'indifférencié en un unique rassemblement de tous nos concepts, y a-t-il un passage *continu* de la réalité contractée, le συναίρεμα, à l'antériorité principielle elle-même ? Autrement dit, comment passer de la fusion du multiple à une sursimplicité antérieure ?

Nous pensons que le passage du différencié à l'indifférencié n'est pas du même ordre que celui du passage de l'indifférencié à l'antériorité. Si l'un est

[157] Damaskios, *De Princ.*, I, 106, 3–6 R. / II 32, 7–11 W.-C.
[158] Damaskios, *De Princ.*, I, 55, 5–7 R. / I, 82,22–83,3 W.-C.
[159] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 55, 2 R. / I, 82, 20 W.-C.
[160] Damaskios, *De Princ.*, I, 55, 7–9 R. / I, 83, 3–6 W.-C.

continu, l'autre ne l'est pas. Entre le Tout contracté et l'antériorité vis-à-vis du Tout, il y a comme un saut, un changement d'état, brusque et soudain. La contraction est souvent évoquée par l'image du repliement des rayons d'un cercle en son centre. Pour ce faire, la pensée ramasse les multiples lignes étirées du centre par le déploiement géométrique de la procession en l'inversant sous la manière d'un repliement continuel vers le centre, jusqu'à atteindre une unité compacte où les lignes (rayons) ne sont plus visibles, comme fondues entre elles dans le centre. Ce centre est le *sunairêma* du cercle. Néanmoins, le passage des lignes (objets géométriques dimensionnels) au *point* (réalité non dimensionnelle) ne s'atteint plus par un acte continuel de repliement, qui par nature va à l'infini. Le point n'est pas en soi la contraction de toutes les lignes. Il est ce qui est *antérieur* à toutes les lignes, comme une origine fondatrice non dimensionnelle. Le point n'est pas à proprement parler une réalité géométrique. Il n'est géométriquement rien. Si passer de la pluralité à l'unité ou passer de la pluralité des nombres à la monade une est concevable selon un processus continuel de contraction et de repliement, passer de l'unité au rien ou de la monade au zéro n'est plus de cet ordre. Le saut qui nous propulse de l'Un au Néant ou à l'Ineffable[161], ou de l'Être au Non-Être est du même acabit que celui passer du Tout à ce qui est antérieur au Tout ou de l'Indétermination à la pure simplicité transcendante. Ce *saut radical* est inexplicable par la seule contraction de nos pensées. C'est pour cela que nous pensons que Damaskios fait suivre la contraction d'une autre opération, différente, qui est une simplification radicale, afin de tenter de franchir ce saut prodigieux et inconcevable qui nous permettrait de passer du ramassement indifférencié de nos pensées à l'antériorité simplifiée *au-dessus* de toutes pensées. La contraction et la simplification sont deux moments intimes et inséparables de l'Analyse qui agissent ensemble conjointement dans un mouvement unique de l'âme.

Ajoutons que l'Analyse inverse le problème que pose toute procession, « comment passer de l'un au multiple ? », en se plaçant dans la perspective inverse de la conversion : « *comment passer du multiple à l'un* ? ». Or la problématique de la connaissance des principes premiers n'est solvable que si nous arrivons à partir d'une intellection qui pense sous le joug de

[161] Notons que Damaskios n'a pas pu *résoudre* la question du passage de l'Ineffable à l'Un pur, parce que la question d'une procession strictement continue est ici aporétique. Si la procession est continue selon le paradigme monde et pluralité des nombres ou Principe indifférencié et Tout différencié, le tout premier saut du zéro à la monade ou du Néant au Quelque chose est insoluble selon l'idée classique de la procession continuelle. De même est insoluble le saut de l'*Un-tout-avant-tout au Tout*.

la pluralité (extension de la dualité) notionnelle à « créer » en nous une intellection qui pense selon l'indifférenciation et le simple, une intelligence qui au lieu de penser l'Un selon le multiple qui est en elle penserait l'Un selon l'un qui est en elle.

En réalité, le projet est ambitieux, puisqu'il s'agit tout bonnement de passer d'une intelligence humaine plurifiée et divisée à une intelligence une et pure, quasi divine en somme. En effet, les dieux pensent l'Un selon l'un qu'ils sont. Cette mutation de l'intellection humaine, c'est justement l'Analyse qui semble théoriquement la rendre possible. Et Damaskios est prêt à admettre que la conversion véritable ou l'enfantement tant attendu n'est possible qu'à cette condition.

Mais comment s'opère donc le passage du multiple à l'Un ? La résolution analytique reproduit le mouvement inverse de la procession dans la pensée. Si la procession est passage de l'indifférencié au différencié, alors l'analyse est passage du différencié à l'indifférencié. Si la procession est passage du principe un antérieur à tout vers une totalité lourde de pluralité, l'analyse est passage de la pluralité à l'un absolument un au sein de notre matrice intellectuelle humaine.

C'est le premier mouvement de la *contraction* qui nous permet de passer du multiple différencié à l'unité indifférenciée. Nous devons donc engendrer une notion une et indifférenciée à partir de la multitude fractionnée de nos concepts. M.-C. Galpérine nous dit effectivement de la contraction qu'elle est la démarche ascendante de notre pensée dans son retour à l'Un et représente donc le « passage *continu* [c'est nous qui soulignons] du différencié à l'indifférencié »[162]. La *sunairesis* libère notre pensée de la détermination (ἀμέριστον, ἀδιάκριτον, ἀπερίγραφον, etc.,).

La contraction ou *sunairesis* est donc *un processus intellectuel qui permet le passage de la pluralité conceptuelle à l'unité conceptuelle*. Il se décline selon trois modalités dépendant du type de pluralité : *étance* indivise, *union* indivise et *unité* indivise. Chacune correspond respectivement :

> À la *contraction des formes*, à savoir la fusion des multiples formes en une forme unique (μονοειδές) dans l'unique étance incirconscrite de l'Intellect (εἰς τὴν μίαν τοῦ νοῦ ἀπερίγραφον οὐσίαν)[163].
>
> À la *contraction des étants*, à savoir la fusion des multiples étants en l'un-étant dans l'unique union indifférenciée de l'Étant (εἰς τὴν μίαν τοῦ ὄντος ἀδιάκριτον ἕνωσιν)[164].

[162] M.-C. Galpérine (1987), p. 33.
[163] Damaskios, *De Princ.*, I, 42, 22–24 ; 54, 19–23 R. / I, 63, 13–16 ; 82, 9–14 W.-C.
[164] Damaskios, *De Princ.*, I, 42, 24–25 R. / I, 63, 16–17 W.-C.

> À la *contraction des uns*, à savoir la fusion des multiples uns à l'Un dans l'unique unité incomposée de l'Un (εἰς τὴν μίαν τοῦ ἑνὸς ἀσύνθετον ἑνότητα)[165].

Loin de nier le contenu de nos pensées morcelées et divisées, nous devons ramasser leur éparpillement et multiplicité en une unique pensée en nous efforçant d'effacer leur limite et leur circonscription et en fondant leur division jusqu'à les rendre indifférenciées et unes. Comme le précise M.-C. Galpérine « notre pensée doit s'exercer ainsi à concevoir ce qu'il y a d'un en chaque chose » puisqu'« en l'Un toutes choses coïncident à l'origine en ce qu'elles ont de plus pur »[166]. Pour chaque opération sunairétique, que ce soit avec les notions des formes, des étants ou des uns, le résultat que nous obtenons est un συναίρεμα : c'est-à-dire le représentant unique de toutes les formes, puis de tous les étants et de tous les uns[167]. La contraction consiste donc en un rassemblement (συναγείρω)[168] ou une réunion (συνάγω)[169] de nos *tous* concepts divisés (μερισταὶ ἔννοιαι) en un *métaconcept* (μετανόημα) unique. « Il nous faut contracter ensemble tous nos concepts en un métaconcept qui est l'unique sommet de tous les concepts »[170]. Le métaconcept est donc le résultat de la contraction.

Or c'est la *simplification* qui nous permet d'enjamber ensuite cette indétermination produite pour en faire une simplicité absolue.

L'Analyse intellectuelle apparaît donc comme la méthode anagogique idéale et la solution de toute la conversion cognitive de l'homme, car elle nous permet *théoriquement* de remonter des multiples formes vers l'Intellect, puis à partir des multiples étants atteindre l'Unifié et à partir des

---

165 Damaskios, *De Princ.*, I, 42, 25–27 R. / I, 63, 17–20 W.-C.

166 M.-C. Galpérine (1987), p. 34. Cf. en ce sens, *De Princ.*, I, 53, 8–15 R. / I, 80, 5–15 W.-C. : « En effet, l'un de l'homme est homme plus réel (ἀληθέστερος), l'un de l'âme est âme plus réelle et l'un du corps est corps plus réel ; c'est ainsi aussi que l'un du soleil et que l'un de la lune sont lune plus réelle et soleil plus réel ; néanmoins [cet un] n'est aucune de ces choses différenciées par rapport auxquelles il est plus réel, mais il est seulement un, celui qui est préétabli à chacune. Mais ramène-moi (συνάγαγε) encore l'un qui coexiste à chaque chose, qui semble être dans un état de fragmentation (μεμερίσθαι), à l'un commun (κοινὸν), *in*fragmenté et réellement un ; car, vraisemblablement, il n'a même pas été fragmenté, mais en demeurant le même, il est présent à tous et à chacun, comme propre, ne se fragmentant pas, parce que, étant tout selon l'un, il n'a pas besoin de la fragmentation ».

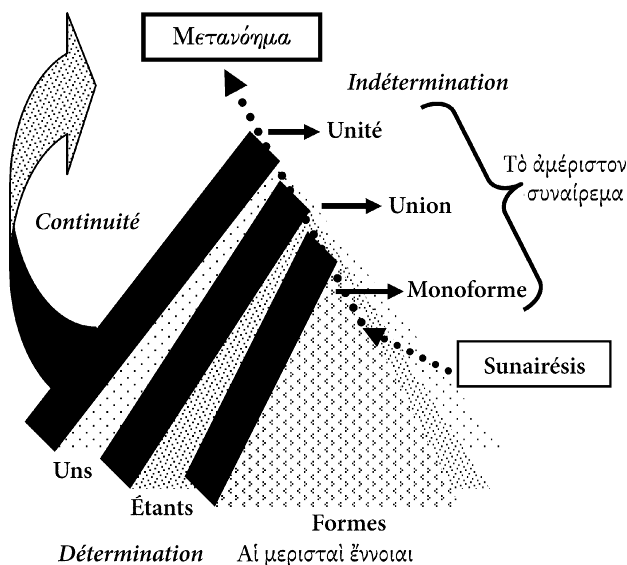
167 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 54,15–56,4 R. / I, 82,3–84,12 W.-C.

168 Le verbe συναγείρω est synonyme de συναιρέω.

169 Le verbe συνάγω est aussi synonyme de συναιρέω.

170 Damaskios, *De Princ.*, I, 230, 18–20 R. / III, 18, 24–27 W.-C. : δεῖ γὰρ πάντα ὁμοῦ συνελεῖν τὰ νοήματα ἡμῶν εἰς ἓν μετανόημα, τὴν μίαν πάντων νοημάτων κορυφήν, εἰ μέλλοιμέν τινος ἴχνους ἐπιλαβέσθαι τῆς συνῃρημένης ἐκείνης φύσεως.

Schéma n° 9 : La *sunairesis*

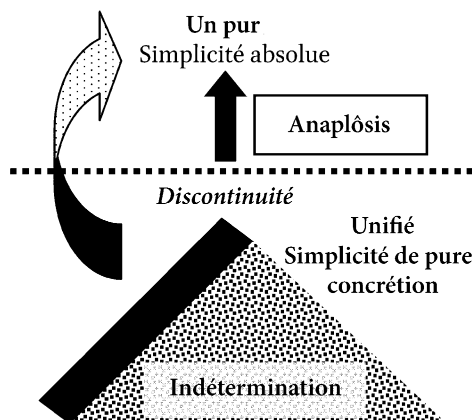


multiples uns nous hisser par saut quantique vers l'Un, lorsque la pensée devient soudainement une. *Théoriquement,* l'Analyse nous permet de dépasser la dualité de notre propre pensée en la contractant puis en la simplifiant.

Par la contraction qui ramasse la multiplicité en une unicité, et par la simplification qui nous hisse au-delà de cette union jusqu'au sommet de la simplicité antérieure, il nous semble aisé de concevoir un *un* qui soit antérieur à toute forme, un *un* incirconscrit et absolument simple. La contraction semble effectivement ouvrir l'accès à la connaissance la plus achevée de ce qui est *un,* ou tout du moins de l'unité unique et incomposée de toutes choses. Damaskios nous dit que la division de nos connaissances multiples doit être contractée en une unique connaissance parfaite (γνῶσιν ὁλοτελῆ) de l'Un parfait (τοῦ ὁλοτελοῦς ἑνός), qui devient alors le *pur concrété* (ἁπλοῦν συναίρεμα) des multiples hénades[171]. « Car de même qu'en

[171] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 44, 17–19 R. / I, 66, 8–11 W.-C.

Schéma n° 10 : *L'anaplôsis*



réunissant (συνάγων) une infinité de points tu obtiens un seul point, de même en contractant (συναιρῶν) ensemble une infinité d'uns, tu obtiens l'un qui est le plus compréhensif de tous »[172]. Nous pouvons espérer atteindre de cette manière la présence universelle de l'un au cœur du multiple, la simplicité au sein de la complexité du monde. Et de là, il n'y a qu'un pas vers la saisie de l'Un pur.

2.1.d. *L'échec de l'Analyse*

Le métaconcept de l'Analyse peut-il nous permettre d'appréhender les premiers principes d'une manière indéterminée[173] ? Pouvons-nous échapper à la notion d'un *un déterminé* qu'engendraient nos funestes gestations ? Arrivons-nous au moyen de cette dialectique résolutive jusqu'à l'*Un-tout-avant-tout*, l'Un purement un ? Autrement dit, cette méthode résolutive nous délivre-t-elle des douleurs de l'enfantement et des apories qu'elle a engendrées ?

Car malheureusement, l'espoir aura été de courte durée, car Damaskios va finalement remettre en cause la puissance de l'Analyse que nous venons de décrire. La dialectique ascendante dans son ensemble se heurte à cer-

[172] Damaskios, *De Princ.*, I, 42, 26–27 R. / I, 63, 18–20 W.-C.
[173] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 65,21–66,2 R. / I, 98, 18–27 W.-C.

tains obstacles de taille, barrant la voie à toute tentative de rejoindre réellement les premiers principes. Ces critiques se formulent sur plusieurs étapes, mettant en évidence une aporétique nouvelle mettant à nu les limites de l'Analyse.

2.1.d.i. *L'indécrottable pulsion titanesque*

Damaskios nous rappelle que la pensée humaine *reste soumise à la funeste division titanesque qui la gouverne*. Rappelons que l'homme est d'essence duale à cause de son origine titanesque : son esprit se précipite vers la division, bien qu'il souhaite l'un et le simple. Or il semble que cette « tare » de la pensée soit l'un des obstacles majeurs qui font que la contraction n'arrive pas à atteindre l'Un pur du fait qu'elle échoue à nous libérer totalement intellectuellement de la multiplicité conceptuelle qui règne en nous-mêmes. C'est en ce sens que la contraction « passe nos forces » pour reprendre l'expression de Damaskios. Nous ne pouvons nous dégager de notre propre nature duale, car « nous restons disloqués dans la guerre titanique »[174] quoi que l'on fasse pour purifier la pensée par la gymnastique résolutive.

Le signe révélateur de cet atavisme désastreux apparaît dans le fait que l'un que nous pensons sera inévitablement éclaté dans la détermination, « notre pensée qui sait l'un, saisit l'un qui est déterminé πρὸς τὰ ἄλλα »[175]. Le « un » qui surgit de notre contraction, bien que s'épurant et se simplifiant dans un métaconcept unique, reste néanmoins englouti dans une contradistinction invalidante : certes nous connaissons cet un, mais nous restons accrochés à l'un contradistingué des plusieurs ou les non-uns, ces fameux ἄλλα. Et cela est inévitable.

Damaskios veut nous faire comprendre que tout concept, même un métaconcept, demeure toujours pour notre pensée un concept, donc toujours mêlé une détermination pour nous, aussi faible soit-elle. Car dès que l'intelligence humaine s'empare de ce métaconcept, elle cherche immédiatement à le mettre en opposition. Bien que ce métaconcept ait résorbé en lui les *autres* concepts, la pensée retombe dans la fragmentation et infiltre en quelque sorte le multiple au cœur de son acte de contraction pour y réintroduire la contradistinction. En effet, la division la plus archaïque de toute et qui règne en maître absolu sur notre activité intellective est la division fondamentale de l'*un* et des *autres* ou de la pluralité. Si effectivement nous parvenons au prix d'un effort inlassablement réitéré et d'un

174 Damaskios, *De Princ.*, I, 44, 23–24 R. / I, 66, 18–19 W.-C.
175 Damaskios, *De Princ.*, I, 47, 10–12 R. / I, 70,20 W.-C.

entraînement mental rigoureux à effacer la circonscription et l'opposition de nos concepts entre eux en les fondant au point d'obtenir une sorte de « cire » informe et compacte, ce métaconcept de l'un universel et commun, nous allons l'opposer ce qu'il a en lui d'unifié et de simple (unique concept compacté) à ce qu'il a en lui d'universel (fusion de tous nos concepts). Nous allons y introduire la dualité.

Damaskios est on ne peut plus clair : « Et qu'y a-t-il d'étonnant si nous souffrons de ces états à propos de celui-là [l'un pur] dont aussi la connaissance différenciée qui est unitaire est une connaissance que nous ne percevons point ? Mais aussi au sujet de l'étant nous avons éprouvé d'autres affections du même genre ; en effet, en entreprenant de voir l'étant, nous le laissons échapper, mais par contre nous courons autour de ses éléments principiels, à savoir le limitant et l'illimité, comme on dit. Et si d'une manière plus réelle encore nous concevons que l'étant est aussi un plérôme unifié de toutes choses, alors, d'un côté, le terme « toutes choses » nous précipite vers la pluralité et, d'un autre côté, le terme « uni » fait disparaître le terme « toutes choses ». Mais cela ne doit en aucune manière nous étonner ; en fait, en voulant voir aussi chacune des formes, nous courons autour de leurs éléments, tandis qu'en désirant l'un qui leur est propre nous faisons périr les éléments ; or chaque forme est à la fois une et plusieurs, non pas une d'un côté et plusieurs de l'autre, mais c'est entièrement qu'elle est un tel entier ; mais cette forme, étant impuissants à la saisir en bloc, nous nous contentons de nous projeter vers elle avec la fragmentation de nos propres pensées »[176].

Pourquoi après cet exercice de contraction, réinvestir de la division et de l'opposition ce geste intellectuel prometteur ? Parce que nous ne pouvons pas effacer définitivement cette opposition originelle du singulier et du pluriel qui murmure en nous depuis notre origine et qui n'est que le mécanisme intime de notre pensée, sa loi et la marque de fabrication qui témoigne que nous sommes nés de la division primordiale engendrée par la procession, qui d'une manière indicible est ce passage prodigieux de l'Un aux plusieurs. Damaskios révèle que notre pensée est en quelque sorte esclave d'une pulsion intellectuelle tyrannique de division. La pensée dans ce cas ne peut enfanter concrètement une pensée une et véritable de l'Un pur qui se maintienne.

La contraction échoue à cause de la loi de la pensée humaine, « de sorte que, même si nous opérons la contraction, nous sommes transportés par la même pensée, celle qui est en opposition par rapport aux plusieurs, tandis

[176] Damaskios, *De Princ.*, I, 54, 3–9 R. / I, 81, 12–19 W.-C.

que la pensée de l'un doit être dépourvue d'opposition et une dans toute sa perfection »[177]. La pensée de l'Unifié est tout aussi galvaudée par cette prédisposition à la division. Nous nous dualisons à l'égard de « l'union qui est sans discontinuité », y introduisant la pluralité d'un côté et la maintenant dans l'unité de l'autre[178]. Et même si l'unité et la pluralité sont repliées dans l'Unifié, nous cherchons sans cesse à les concevoir séparées et opposées. Damaskios cherche à nous dire que la nature de notre pensée est elle-même le propre obstacle à sa gestation. Elle empêche la pensée de pouvoir enfanter un rejeton indéterminé qui serait apte à représenter une conception conforme à la nature non duale des principes, étant donné que « la raison divisée risque toujours ou de se disperser dans le multiple ou de perdre entièrement sa propre nature, sa puissance et son acte propre »[179].

En outre, notre pensée ne comprend la procession que dans une succession temporelle. Or la contraction et la simplification qui tentent de rebrousser le chemin de la procession ne peut nous faire accéder jusqu'au point originel, *a*temporel et antérieur à tout qu'est l'Un pur. La pensée humaine ne peut se mettre délibérément en arrière du temps, en retrait du commencement. En réalité, du fait qu'elle est participante du temps, elle pense selon l'idée d'un commencement qui en soi n'existe pas. Et lorsqu'elle tente désespérément de dépasser ce point zéro, où elle situe intellectuellement l'Un, elle retombe vers la succession du temps et la division. Tenter de reconquérir l'Un, ce serait avoir la capacité de transcender le déroulement processif lui-même et concevoir selon un mode *extra*temporel. Or cela est pour la pensée humaine impossible, sauf à dépasser toute pensée, et par là même toute dialectique, et donc l'Analyse elle-même.

2.1.d.ii. *L'Intelligible est la limite de la connaissance*

Damaskios pose également une limite objective à l'achoppement de l'Analyse. L'argumentation fonctionne en trois temps :

La limite « objective » de la contraction :

Damaskios montre que la contraction des formes, des étants et des uns ne conduit qu'au premier intelligible supra-étanciel, c'est-à-dire à l'un qui est contradistingué de l'étant et auquel se rattache ce dernier, mais non à l'Un pur. Il le dit clairement en ces termes : « En effet, de même que dans les

[177] Damaskios, *De Princ.*, I, 47, 12–14 R. / I, 71, 1–4 W.-C.
[178] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 273, 26–30 R. / III, 90, 5–12 W.-C.
[179] Damaskios, *De Princ.*, I, 83, 14–16 R. / I, 126, 10–13 WC.

étants l'étant est le premier intelligible, de même aussi dans les réalités suressentielles l'un est le premier intelligible suressentiel. Donc ce qui est au-delà sera inconnaissable »[180]. Ce qui est au-delà de l'Intelligible est l'Un. Donc l'Analyse ne peut engendrer en nous un concept de l'Un.

La limite « objective » de la simplification :
Comment douter malgré tout que la simplification n'efface pas la multiplicité indésirable ainsi que le réflexe d'opposition que supportait encore la contraction en son sommet ? Car simplifier, c'est évacuer toute tentation d'opposition.

Si Damaskios ne doute pas que nous engendrons par cette méthode quelque chose de simple, il se demande néanmoins quelle simplicité nous atteignons par l'anaplôse. Damaskios répond que c'est le τὸ πάντῃ ἡνωμένον καὶ ἀδιάκριτον, c'est-à-dire le τῶν ἡνωμένων ἁπλούστατόν[181]. Ce qui revient à avouer clairement que l'ultime degré atteint par l'anaplôse est théoriquement l'Unifié lui-même[182]. Damaskios est catégorique sur ce fait, « l'Un qui est dit pur est encore au-dessus de cette anaplôse »[183]. En définitive, l'Analyse ne peut idéalement que remonter jusqu'à l'hénade la moins éloignée de nous, à savoir l'Unifié. Or l'Un pur antérieur à tout est « au-delà de toutes les hénades »[184].

La proximité de l'Un avec l'Ineffable :
L'Analyse a pour but de produire une connaissance théoriquement indifférenciée de l'Un. Or ce dernier, en partie à cause de sa « position » privilégiée de proximité avec l'Ineffable, est plongé dans l'obscurité insondable de l'inconnaissance. Selon la belle image du *Péri Archôn*, l'Un est absorbé par l'ombre opaque et épaisse de l'Ineffable qui s'étale au-dessus de lui comme un ciel ténébreux : « si l'Un est le premier qui a surgi hors de l'indicible, il est clair qu'il s'en est écarté très peu et, qu'en outre, il est voilé par l'inconnaissance de l'indicible »[185]. Depuis Platon, « le connaissant et le connu ont besoin de la lumière » et le connaissable, pour être capté doit être irradié de lumière. Or Damaskios est parti du présupposé que l'Analyse pourrait être *à priori* la voie d'accès menant à cette merveilleuse clarté

[180] Damaskios, *De Princ.*, I, 46, 16–20 R. / I, 69, 9–13 W.-C.
[181] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 47, 19–20 R. / I, 71, 10–11 W.-C.
[182] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 47, 22–23 R. / I, 71, 14–15 W.-C.
[183] Damaskios, *De Princ.*, I, 47, 21–22 R. / I, 71, 13–14 W.-C.
[184] Damaskios, *De Princ.*, I, 47, 18–19 R. / I, 71, 8–9 W.-C.
[185] Damaskios, *De Princ.*, I, 46, 1–2 R. / I, 68, 8–10 W.-C.

principielle, dont la gestation est celle d'une connaissance purifiée, c'est-à-dire unifiée d'abord, puis simplifiée ensuite. Or comment l'Un pourrait-il se dévoiler dans toute sa clarté par le truchement de la dialectique, alors qu'il repose sous l'obscurité inaccessible de l'Ineffable ? L'Un sombre au contraire dans la clandestinité qu'aucune Analyse ne peut espérer ramener à la clarté de la connaissance : « ἐγγυτάτω γὰρ ὂν τῆς ἀμηχάνου ἀρχῆς, εἰ Θέμις οὕτως εἰπεῖν, ὥσπερ ἐν ἀδύτῳ μένει τῆς σιγῆς ἐκείνης »[186].

2.1.d.iii. *La Dialectique avortée*

L'*ôdis* est la *poïésis* de la Dialectique. Le *Théétète* avait pointé le doigt sur ce merveilleux mécanisme d'enfantement de la pensée humaine. En fidèle platonicien, le *Péri Archôn* avait émis l'ambition de nous conduire jusqu'à une connaissance pure et totalement indéterminée de l'Un. Or une telle connaissance s'avère définitivement irréalisable, puisque notre mode de pensée est rivé à la dualité. La connaissance est par essence un processus soumis à l'altérité et à la contradistinction. La contraction et la simplification ne peuvent donc engendrer une pensée viable de la cause première.

De ce qui vient d'être dit ci-dessus, nous savons que l'Un pur échappe à l'Analyse dans son ensemble, en s'exilant dans une transcendance obscure qui surpasse la puissance de l'anaplôse elle-même. Il n'y a donc pas de connaissance possible de l'Un au moyen de cette dialectique. Notre ascension cognitive ne se hisse pas jusque-là. Car au-delà surgit l'union, l'*hénosis* qui a dévoré toute trace de cognition et engloutit en elle la connaissance. Nous avons vu que la connaissance a besoin de distinction et en s'approchant de l'Un, la distinction se replie dans l'union[187]. Il n'y a pas de connaissance de ce qui est transcendant à toute distinction. Le terme de l'Analyse conduit plutôt à cette reconnaissance discrète.

En outre, Damaskios considère que si l'Unifié est appréhendé au moyen de l'Analyse comme son objet propre, sa contraction et sa fusion rendent simultanément sa cognoscibilité impossible. En effet, le produit indéterminé de la contraction qu'est le συναίρεμα risque de suspendre tout acte cognitif. La nature même du *sunairêma* est incompatible avec celle de la connaissance qui est pétrie dans la distinction. « Car, en lui, le connaissable a été contracté et comme fondu avec le reste d'une manière indifférenciée »[188] à tel point que le connaissable ne peut se détacher de l'ensemble.

186 Damaskios, *De Princ.*, I, 56, 9–10 R. / I, 84, 19–20 W.-C.
187 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 55,26–56,4 R. / I, 84, 5–12 W.-C.
188 Damaskios, *De Princ.*, I, 47,25 R. / I, 71, 17–18 W.-C.

Comment donc, dans cette indétermination contractée, compacte et dense, pourrait se manifester la moindre cognition ?

De plus tout connaissable est quelque chose de manifesté (φαινόμενον). Comment dans ce concrété unique de toutes choses (ἓν συναίρεμα τῶν πάντων), où rien n'est séparé, l'Unifié en tant que connaissable, donc distinguable et circonscrivable, pourrait-il lui-même se manifester ? L'Unifié qui est le συναίρεμα de l'Analyse ne peut plus être objet de connaissance au sens strict.

Enfin, si la contraction vise à effacer la circonscription de nos multiples concepts, c'est qu'elle se sépare d'un acte purement cognitif qui, lui, se définit comme une puissance de circonscription. Damaskios déclare en effet que la connaissance consiste à embrasser le connaissable en lui imposant une sorte de circonscription, une périphérie qui le délimite[189]. Or si le *sunairêma* est épuré de toute circonscription, comment peut-il être désormais connaissable ?

La contraction qui devait nous mener vers la connaissance de l'Unifié au moyen d'une connaissance unifiée doit « renoncer à elle-même », parce qu'elle se fond elle-même dans la fusion indifférenciée de nos multiples concepts unifiés : « ἑαυτὴν ἀφεῖσα καὶ ἀναχυθεῖσα ὅλη εἰς ἐκεῖνο »[190]. Nous sommes alors face au dilemme suivant : pour concevoir l'Unifié, il faut le penser selon l'unifié, dans la pure indifférenciation. Or le connaître comme tel, c'est renoncer du même coup à le connaître. L'indifférenciation vers laquelle nous a tendu la méthode de contraction a avalé elle même la connaissance, car le connaissable aussi est contracté dans l'unifié[191]. Ce qui signifie que l'Unifié est inabordable par un acte cognitif quel qu'il soit. Comme pour l'Un, la connaissance de l'Unifié s'est dissoute dans une certaine inconnaissance, une ignorance opaque et indéfinie. Dans tous les cas de figure, la gestation cognitive échoue et reste aporétique.

Nous sommes réduits à émettre des discours qui sont en désaccord les uns avec les autres et que nous sommes incapables d'arbitrer (τίς ἂν οὖν γένοιτο λόγων διαιτητὴς ἀμφισβητούντων πρὸς ἀλλήλους περὶ τηλικούτων)[192]. Les principes sont simples et nous faisons périr leur simplicité par l'engendrement de notions multiples et déterminées. Et d'un autre côté, nous anéantissons leur universalité en leur appliquant des notions réduites et réductrices qui en font des *minimums*. C'est ainsi que Damaskios exprime cette

---

[189] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 155, 19–20 R. / II, 106, 16–17 W.-C.
[190] Damaskios, *De Princ.*, I, 155, 20–25 R. / II, 106,17–107,2 W.-C.
[191] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 156, 13–16R. / II, 107,21–108,1 W.-C.
[192] Damaskios, *De Princ.*, I, 50, 15–16 R. / I, 75, 18–19 W.-C.

divergence paralysante : « Ἐὰν μὲν γὰρ εἰς τὸ ἁπλοῦν ἀποβλέψωμεν, καὶ τὸ ἓν ἀπόλλυμεν τὸ παμμέγα ἐκείνου παντελές· ἐὰν δὲ πάντα ὁμοῦ ἐννοήσωμεν, ἀφανίζομεν τὸ ἓν καὶ ἁπλοῦν »[193].

Mais notre désir insatiable de saisir l'origine première persiste. Alors pour nous délivrer de douloureuses gestations en enfantant une appréhension apaisante de l'Un pur, nous entrelaçons ensemble toutes choses dans l'espoir de capter quelque chose de lui. Nous contractons toutes nos notions en une unique notion que nous simplifions. Toutefois, nous sommes dans l'incapacité de pouvoir mettre au monde sa simplicité absolue qui est antérieure aux deux notions d'« un » et de « tout ». Il ne nous est même pas possible de remonter jusqu'à l'Un en contractant les formes, les étants et les uns déterminés puis en les simplifiant[194]. « Nous ne pouvons ni le concevoir ni le nommer (τὸ δὲ ἐπ' ἀμφοῖν ἢ πρὸ ἀμφοῖν οὔτε ἐννοεῖν οὔτε ὀνομάζειν ἔχομεν) »[195]. Nos gestations restent par conséquent en suspens, Damaskios les appelle τὰς ἀπορητικὰς ὠδῖνας[196].

Damaskios affirme que nous sommes incapables à l'aide de nos représentations noétiques (ἐπινοίας) de nous délivrer (ἀπαλλαγῆναι) de la spéculation (θεωρίας) à l'égard de l'Intelligible, dans notre désir nostalgique (πόθῳ) des causes de la nature tout entière[197]. Outre cela, Damaskios ajoute que « nos propres gestations (τὰς ἡμετέρας ὠδῖνας) au sujet même de l'Un éprouvent les mêmes difficultés (ταῦτα πασχούσας), et de manière semblable (τὸν ὅμοιον τρόπον) sont tourmentées (ἀδημονούσας) et se renversent (περιτρεπομένας)[198]. Et en ce qui concerne la gestation de l'Ineffable dont « les noms et les concepts appartenant à nos propres gestations (ὀνόματά ἐστι καὶ νοήματα[199] τῶν ἡμετέρων ὠδίνων) [...] se trouvent arrêtée sur le seuil du sanctuaire (ἐν προθύροις ἑστηκυιῶν τοῦ ἀδύτου) »[200]. Nos gestations cognitives se heurtent à la non-dualité des premiers principes qu'elles ne peuvent malheureusement enfanter. L'esprit ne peut concevoir ou enfanter autre chose que lui-même, c'est-à-dire un rejeton pétri de dualité.

---

193 Damaskios, *De Princ.*, I, 53, 19–21 R. / I, 80,21–81,1 W.-C.

194 Damaskios, *De Princ.*, I, 41,21–45,16 R. / I, 62,1–67,18 W.-C.

195 Damaskios, *De Princ.*, I, 54, 1–3 R. / I, 81, 8–11 W.-C.

196 Damaskios, *De Princ.*, I, 50, 17–18 R. / I, 76,1 W.-C.

197 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 275, 5–7 R. / III, 92,11–13 W.-C.

198 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 7, 9–10 R. / I, 9, 1–3 W.-C.

199 Le texte de Ruelle a ῥήματα à la place de νοήματα du *Marcianus* Gr. 246. L'apparat de W.-C. ne signale rien. Mais le terme semble νοήματα plus logique. De plus ce terme de ῥήματα est plutôt rare dans ce texte et Damaskios vient d'utiliser déjà le terme d'ὀνόματά.

200 Damaskios, *De Princ.*, I, 7, 4–6 R. / I, 8, 14–16 W.-C.

2.2. *Vœu et désaveu de l'ôdis*

Comme le précise D. O'Meara, Plotin ose « une discussion claire et raisonnée du problème du statut métaphysique de la cause première de la réalité, ainsi qu'une conception cohérente du sens philosophique que comporte l'affirmation de l'incognoscibilité et de l'ineffabilité de l'Un »[201]. Le néoplatonicien examine, réfléchit et justifie avec des arguments cohérents et probants l'affirmation de l'ineffabilité de la cause première[202].

Or d'après tout ce qui précède, une remarque s'impose : nous n'arrivons pas à satisfaire notre désir des principes premiers ni à soulager notre nostalgie de l'Origine. Le tourment de la gestation devient un tourment funestement aporétique. Ce dernier naît, d'une part, de la trahison de notre désir, par une gestation qui ne nous livre que des connaissances impropres, dégradées et déviantes et, d'autre part, de notre incapacité de nous délivrer de la recherche spéculative, pourtant vouée à l'échec[203]. Surgit donc un insurmontable conflit, le plus difficile qui soit à gérer pour l'homme épris de vérité et de métaphysique. Une déchirure sépare le vœu d'enfanter la connaissance des principes qui pourrait soulager cet appétit vorace de l'Origine et l'avortement systématique et orchestré de cet enfantement.

Or comment se fait-il qu'ayant une trace des principes en nous, nous soyons également dans l'incapacité de les connaître ? Pourquoi notre pensée loupe-t-elle à ce point l'Origine ? À quoi servent donc nos gestations cognitives ?

2.2.a. *Le conflit entre désir et connaissance*

Nous venons de voir que tous les ingrédients sont réunis pour parvenir au constat d'un total désaveu de notre puissance ôdistique, nous dévoilant la présence d'un réel et douloureux conflit entre notre désir des principes et notre incapacité à les saisir cognitivement, donc à les rejoindre au moyen de la conversion cognitive propre à tout intellect. Nous sommes en présence d'une impossible réconciliation entre la γνῶσις et l'ὄρεξις et dont l'ὠδίς fait évidemment les frais. Et si « la gestation cognitive est toujours un état de violent désir envers l'Un »[204], la déception sera d'autant plus grande quand nous mesurerons notre impuissance cognitive à les faire nôtres.

---

201 D. O'Meara (1990), p. 147.
202 Cf. D. O'Meara, op. cit., p. 150.
203 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 275, 5–6 R. / III, 92, 10–13 W.-C.
204 Damaskios, *De Princ.*, I, 78,13 R. / I, 118, 6–7 W.-C.

L'ὠδίς est la puissance procréatrice de l'intelligence qui, face aux premiers principes, se trouve totalement désarçonnée et dans l'incapacité d'en engendrer une conception viable. Ce conflit se trouve pertinemment résumé lorsque Damaskios dit de l'Unifié – ce qui vaut également pour l'Un – que : « l'intellect désire l'Unifié comme étant, mais c'est comme connaissable qu'il l'atteint »[205] ou encore que « l'intellect ayant voulu saisir sa propre cause, au lieu de cela il l'a connue »[206]. Le désir et la connaissance ne semblent plus coïncider dans cette reconquête de l'Origine.

Mais l'ὠδίς, qui est la manifestation de la vie de l'intelligence, n'existe-t-elle pas en vue d'un enfantement de connaissances ? Damaskios en fait la remarque : « Peut-être doit-on dire que même son désir de l'étant se produit selon le connaissable ; car c'est des mêmes choses qu'il y a désirs naturels et acquisitions, et de l'aveu de tous, l'acquisition de l'étant par le connaissant a lieu selon le connu »[207]. Dans ce cas, en quoi y a-t-il un conflit entre le désir de rejoindre les principes et la connaissance de ceux-ci qui théoriquement devrait avoir lieu ?

La problématique de l'ὠδίς se situe à un niveau plus profond. S'il y a bien délivrance d'une connaissance, celle-ci demeure néanmoins erronée, parce que déterminée. L'aporétique de la gestation prend racine sur celle de l'aporétique de la connaissance des principes. L'impuissance ôdistique est l'expression existentielle la plus dramatique de cette aporétique cognitive. « Intelliger, c'est connaître », or intelliger signifie « un retour vers la cause supérieure » et dont « le retour est conversion » ; donc, connaître, c'est se convertir[208]. Or se convertir, c'est rejoindre la cause en espérant abolir l'écart. Donc pour nous, la conversion est essentiellement un désir d'union, que nous pensons assouvir par la connaissance ou la gestation cognitive. Mais la connaissance, qui est par essence duale, maintient l'écart, préserve la détermination et s'oppose ainsi à l'union. Même si nous enfantons les notions les plus simplifiées et les plus proches des principes, ceux-ci restent encore au-delà de toutes nos conjectures ou conceptions qui ne sont en fait *que* des conceptions. Nos mises au monde n'arrivent pas à assouvir notre désir.

Ce conflit devient flagrant, lorsque nous éprouvons que l'*ôdis* nous livre une connaissance certes, mais dont la nature ne coïncide pas et s'oppose à

---

205 Damaskios, *De Princ.*, I, 182,21 R. / I, 150, 19–20 W.-C.
206 Damaskios, *De Princ.*, I, 189,17 R. / II, 162, 11–12 W.-C.
207 Damaskios, *De Princ.*, I, 182, 22–24 R. / II, 150, 20–24 W.-C.
208 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 195, 16–19 R. / II, 173, 5–9 W.-C.

celle des principes. La pensée est un processus d'information (τυποῦσθαι); or une réalité indéterminée ne peut informer la pensée[209]. Il est donc impossible d'avoir une connaissance de quelque chose qui dépasse toute détermination et qui est au-delà de toute information. Dans notre effort de penser, nous mettons au monde des conceptions inadéquates, ou dans un langage moderne, de la désinformation qui reste sans commune mesure et bien en deçà de ses réalités éminentes.

Il y a donc plusieurs conflits qui s'épanouissent entre notre désir de conversion et la gestation de la connaissance et qui règnent en despote au cœur de l'aporétique du *Péri Archôn*. Damaskios considère que la pensée humaine est la grande traîtresse de son propre désir des principes. Notre néoplatonicien veut être lucide et sans concession lorsqu'il porte un coup fatal à la présupposée puissance intellective de l'homme. Dans tous les cas, ce conflit se résume en deux mots: notre intellection maintient à tout prix la dualité.

Nous arrivons au constat que l'aporétique du *Péri Archôn* tente de montrer que notre incapacité à résoudre les dilemmes vient de ce que nous voulons les résoudre en nous servant de la pensée dont la loi est la division et la dualité. Toute production de la pensée sera toujours quelque chose de divisé et de divisant. Penser pour l'homme, c'est reproduire la dualité. Nous ne pouvons donc dépasser la dualité ou l'altérité avec la pensée. C'est pourquoi les apories ne peuvent être résolues par la pensée qui est la source de ces conflits. L'ὠδίς n'est donc ni salvatrice ni *positivement* créatrice au sens elle permettrait d'engendrer une connaissance véritable, absolument une et sursimplifiée, où pourraient se refléter parfaitement les principes premiers.

À partir de la critique radicale quant à la puissance maïeutique de la pensée humaine, nous pouvons résumer ces conflits ou cette trahison de la manière suivante:

> *1ier conflit*: Désir d'abolir la diastasis entre soi et les principes, mais impossibilité de cette abolition par la gestation cognitive qui produit de la détermination.
>
> *2ième conflit*: Désir d'union (ἕνωμα), mais possession cognitive (γνῶσμα): la distinction est maintenue entre avoir (τεῦξις) et être (γίγνεσθαι), entre θεωρία et συνουσία.
>
> *3ième conflit*: Désir de rejoindre les principes, mais connaissance lointaine et floue des principes.

---

[209] Cf. D. O'Meara (1990), p. 148.

4ième conflit: Désir de connaître la nature même des principes, mais connaissance de leur simple éclat.

5ième conflit: Désir des principes purs, mais connaissance et conception déterminées toutes deux incompatibles.

On constate qu'à chaque désir des principes et espoir de les connaître dans leur plénitude, Damaskios oppose un *mais*. On constate aussi que l'ὠδίς apparaît, en ce qui concerne les ultimes réalités, être un processus de l'esprit qui débouche fatalement sur une impasse ou une aporie, puisqu'il ne parvient jamais à satisfaire l'élan amoureux de l'âme qui désire violemment retourner vers les principes. Paradoxalement, l'ὠδίς semble au contraire nous éloigner notre objet de désir en réinvestissant dans sa progéniture la distance qui nous en séparait déjà. Notre récolte cognitive nous apparaît donc mensongère, illusoire, tronquée, voire vaine. Nous restons seuls avec un désir inassouvi, qu'un soupçon lointain et flou des principes ne semble pas combler tout à fait. Le principe premier échappe constamment à la pensée.

Qu'en est-il également de la gestation de l'Ineffable? Car «pourrions-nous le pressentir s'il n'y avait en nous aucune trace (ἴχνος) de lui, si rien ne nous poussait vers lui»[210]? Et de la trace naît un désir et du désir une gestation future. Or au-delà des frontières du *Tout intégral* (τὰ πάντα ἁπλῶς), il n'y a plus de connaissance ni même d'inconnaissance. Nous sommes face à l'absolue ignorance. Il n'y a donc point d'*ôdis* victorieuse. Imaginer un enfantement d'une notion de l'Ineffable est en soi assurément absurde. On ne peut engendrer une notion concrète du Néant. Nous ne pouvons accoucher à la rigueur que de notre propre néant. *Marcher dans le vide* (κενεμβατοῦμεν)[211] nous renvoie à cette absence radicale de toute pensée et à l'absurdité d'une possibilité ôdistique gnoséologiquement viable. L'Ineffable est au bout d'un chemin non inaccessible et sans prise aucune pour la pensée (ἄβατος καὶ ἀμήχανος). La pensée est menacée de vertige face à cette béance dans laquelle elle s'engage[212]. Dans notre élan vers l'Ineffable, nous n'éprouvons que le renversement du discours (περιτροπὴ τοῦ λόγου) et de la pensée elle-même. *Là-bas*, l'*ôdis* cognitive serait absolument stérile.

---

210 Damaskios, *De Princ.*, I 17, 23–25 R. / I 24,24–25,1 W.-C.

211 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 5,4 ; 6, 23–24 ; 12,23 ; 46 ,22–23 R. / I, 5,20 ; 8,1 ; 16,15 ; 69,16 W.-C. Concernant le vide, il faut distinguer, outre la différenciation du «rien par excès» et du «rien par défaut», deux autres significations du vide: (i) d'un côté, le vide est l'engloutissement (Versunkenheit) ou anéantissement (Verlöschen) non manifesté. – (ii) D'un autre côté, le vide désigne l'ainsité (Soheit) antérieure de toutes les choses, comme condition de la manifestation de toutes les choses.

212 Cf. M.-C. Galpérine (1987), p. 30.

En définitive, le désir violent des principes qui devrait s'accompagner d'une *ôdis* de l'Un, de l'Unifié et de l'Ineffable est en définitive, et n'ayons pas peur des mots, une *illusion*. Or cette illusion ne va pas cesser d'apparaître pour celui qui ignore qu'il ne faut pas confondre l'union et la connaissance, de même qu'elle persistera pour celui qui ignore que toute connaissance est par nature duale alors que les principes sont non-duals. Elle demeurera tant que l'on donnera une confiance absolue à la puissance intellective humaine dans son rôle d'assouvissement du désir des principes premiers.

Le *Péri Archôn* nous met donc en garde contre cet aveuglement, en opérant une introspection de notre faculté cognitive, car si nous ne comprenons pas ces trois points, nous ouvrons la voie à un conflit sans pareil et récurrent entre un désir irrévocable et intransigeant et un sentiment de frustration incontournable. Nous sommes voués à éprouver une déception permanente et lourde.

Or c'est la confrontation brutale et répétée avec les apories qui nous fait prendre conscience de la raison de nos échecs. Qu'à donc apporter l'ὠδίς sinon le constat amer, mais salutaire, que nous sommes sans cesse écartés de l'Origine par une connaissance inadéquate ? Toute conception dégrade les principes en nous en donnant une idée fausse. L'ὠδίς n'est qu'une conversion tronquée[213].

Mais si l'Étant nous échappe à ce point, y a-t-il encore une ontologie possible pour nous ? Si l'Un nous échappe si radicalement, y a-t-il encore une hénologie possible pour nous ? Si l'Origine nous échappe absolument, y a-t-il encore une métaphysique possible ? Penser les principes a-t-il encore un sens ? Ne sommes-nous renvoyés qu'à nos propres illusions et seulement à elles ?

2.2.b. *Les οἰκεῖα πάθη cognitives*

Tout porte à croire que nous ne pouvons connaître ni dénommer les principes. Or le *Péri Archôn* n'est-il pas une œuvre de métaphysique consacrée à l'exposition même des principes ? Ou alors ce texte doit être tenu pour un océan de bavardages … Toute pensée étant également un discours intérieur, sommes-nous en proie au délire intérieur en voulant saisir les principes par la pensée ? Que disons-nous lorsque nous parlons d'eux ? Que signifie en réalité exprimer ou penser les principes que nous ne connaissons pas, seulement de loin ?

---

[213] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 189, 16–21 R. / II, 162, 10–17 W.-C.

Il faut remonter à Plotin, qui prenant déjà conscience d'un tel paradoxe – « comment parler de lui, si nous ne le saisissons pas lui-même ? » – a proposé une réponse singulière, mais tout compte fait inévitable[214]. Il dit en substance : « Nous, qui tournons en quelque sorte de l'extérieur autour de lui, ce ne sont que nos propres états que nous cherchons à exprimer, parfois nous rapprochant de lui, parfois retombant loin de lui, à cause des apories à son sujet »[215]. En effet, nous ne pouvons parler que de ce que nous connaissons ; or nous ne le connaissons pas, donc parler de l'Un, ce n'est pas parler de lui, mais c'est parler de *nous-mêmes*. Exprimer l'Un, c'est exprimer le multiple et sa lignée. Parler du principe premier, c'est parler des *autres*[216].

Proklos n'était pas dupe non plus. Dans son *In Parmenidem*, il dénonce l'abus de toute assertion du Premier et par là de certaines de nos illusions intellectuelles, puisqu'il déclare qu'il « ne convient pas de rapporter au Premier les propriétés qui sont en nous ; car sans nous en rendre compte, c'est nous-mêmes et non pas lui que nous disons »[217]. En parlant des principes premiers, nous sommes renvoyés à nos propres illusions, reconduits à notre impuissance spéculative et discursive.

Damaskios poursuit l'analyse de ces prédécesseurs et en cela il n'innove pas vraiment. Il dénonce le même paradoxe dans lequel l'âme humaine se trouve projetée. Tout ce que nous tentons de dire et de concevoir à propos de l'Origine n'est que l'écho de nous-mêmes. Il le dit textuellement d'une manière qui n'est pas sans rappeler Plotin : « Ces gestations révèlent, avec les apories et les insuccès qui sont les leurs, nos propres états envers lui »[218]. C'est nous-mêmes que nous disons et que nous pensons, lorsque nous tentons de les exprimer et de les penser, et non les principes eux-mêmes.

La notion de gestation nous conduit à nouveau vers un des thèmes favoris du *Péri Archôn* et que nous avons souvent abordé au cours de ce travail : les fameuses οἰκεία πάθη. Interprétées dans le domaine de la puissance ôdistique de l'âme, elles dévoilent toute l'ampleur de l'échec intellectuel de nos gestations des principes. Le terme de l'enfantement n'est pas celui que nous espérions. Si « grand est l'amour de la vérité et le bienêtre dans le fait

214 Cf. Plotin, *Enn.*, VI 9 [9],3 ; V 3 [49],14 ; V 5 [32], 6, 23–26.
215 Plotin, *Enn.*, VI 9 [9], 5, 52–54 (trad. D. O'Meara).
216 Cf. D. O'Meara (1990), pp. 145–156. Cf. du même auteur (2001b).
217 Proklos, *In Parm.*, VI, 1073, 28–30 : Τὸ δὲ πρῶτον ὑπὲρ εἶδός ἐστι, καὶ οὐδὲν αὐτῷ προσήκει τῶν ἐν τοῖς δευτέροις προσάγειν, οὐδὲ τὰ ἐν ἡμῖν οἰκεῖα μεταφέρειν ἐπ'αὐτό· λήσομεν γὰρ ἑαυτοὺς καὶ οὐκ ἐκεῖνο λέγοντες.
218 Damaskios, *De princ.*, I, 7, 6–8 R. / I, 8, 17–20 W.-C.

de l'atteindre »[219], l'éviction de la saisie du Bien principiel éconduit toute ἡδονῆ. L'*état* qui advient dans l'âme[220] à la suite de cet échec ôdistique est dans un premier temps proche d'une frustration profonde. C'est en ce sens que toute gestation comporte une dimension existentielle qui peut devenir une auto-affection proche d'un déroutement psychologique, plus qu'un sentiment libérateur. La nausée des apories est rapidement remplacée par une insondable anxiété. Car l'ὠδίς nous laisse face à une immense béance aporétique à propos de la connaissance des principes ; elle nous laisse juste un soupçon (ὑπονοία) en guise de partage, un soupçon opaque et lointain qui s'oppose au fruit imaginaire tant attendu et qui trahit notre désir. Mais qu'avons-nous affaire de « soupçonner confusément (εἰς ὑπόνοιαν [...] ἀδιάρθρωτον) le connaissable qui correspond à la gestation, sans que la gestation procède jusqu'à la connaissance, ni que son objet procède jusqu'à être connaissable »[221] ?

L'avortement ôdistique, exprimé par les οἰκεία πάθη, est à n'en pas douter l'expérience la plus douloureuse et la plus traumatisante du schisme qui s'est imposé entre désir et délivrance. L'aporétique ôdistique engendre une terrible sensation d'insatisfaction et de dépit due à une ζήτησις inaboutie. En un sens la conversion échoue en ne venant pas à terme. Cet échec

---

219 Damaskios, *In Phil.*, 87, 1–2.

220 Cette conception d'un *pathos* de l'âme rejoint la doctrine audacieuse de l'âme développée par Damaskios dans son Commentaire au *Philèbe*. L'utilisation du terme πάθος montre que l'âme ne peut pas être inaffectée (ἀπαθής), contrairement à ce que défendaient Plotin et Proklos, pour lesquels il n'y a d'affection réelle que du corps. Mais Damaskios s'interroge alors sur la façon dont ces prédécesseurs arrivent à expliquer la sensation ressentie par l'âme, notamment le plaisir. Ces derniers n'y voient qu'une sorte de cognition, à savoir la conscience de la présence d'un certain πάθος. Ni plus ni moins. Et quand bien même l'activité de l'âme peut être touchée par l'affection, son étance (οὐσία) demeure au-delà de toutes affections. Or Damaskios change la donne en étayant cette expression οἰκεία πάθη d'une dimension supplémentaire et révolutionne ainsi toute la psychologie néoplatonicienne : *l'étance* (οὐσία) *de l'âme est elle-même affectée* ; cf. Gerd van Riel (2000), pp. 142–144, qui expose la position de Damaskios sur l'*hêdonê* et la positon révolutionnaire de la psychologie damaskienne, et aussi C. Steel (1978), qui montre lui aussi que la psychologie damaskienne diffère essentiellement de celle de Plotin et de Proklos. Dans son *In Philebum*, le plaisir est décrit par Damaskios comme un πάθος de l'âme appartenant à l'étance de l'âme. « Pleasure, then, is not solely an affection accompanying the movement towards the natural condition ; rather, it occurs *a fortiori* in the attained natural condition itself » note Gerd van Riel, op. cit., p. 144 et Damaskios, *In Phil.*, 155,8, où le plaisir est la condition naturelle de l'intelligence, appelé « le véritable paradigme du plaisir (αὐτο τὸ παράδειγμα τῆς ἡδονῆς). Toute activité de l'âme est congruente de son étance, Damaskios, *In Parm.*, 253, 4–5. Donc l'échec de l'*ôdis* peut entraîner en tout premier un sentiment de grande frustration pour la pensée.

221 Damaskios, *De Princ.*, I, 59, 3–5 R. / I, 89, 1–3 W.-C.

combine anxiété psychologique et remise en cause la valeur de la portée de la métaphysique. « L'intelligence, se résorbant dans son principe, revivra à rebours sa propre genèse » disait H. Bergson[222]. Mais est-ce encore possible pour Damaskios qui semble clore l'aventure ôdistique de l'âme humaine sur une impasse ? Et si on ne peut reconquérir les principes perdus, pourquoi tout ce bavardage à leur sujet ? Que nous reste-t-il métaphysiquement à espérer ? Est-il en cela un néoplatonicien désillusionné ?

Nous voulions absolument être en possession d'une connaissance véritable reflétant parfaitement les principes premiers, et en définitive, nous nous retrouvons avec la connaissance de notre propre état ou de notre statut envers les principes. De l'Ineffable, nous ne disons rien, sauf notre propre néant de connaissance et d'inconnaissance envers lui. À la suprématie de l'Un, nous répondant que « c'est comme en nous qu'il a cette suprématie et comme un état qui est nôtre »[223]. Nos gestations sont le reflet de notre propre indigence et impuissance devant ce qui, il faut finalement l'admettre, dépasse toutes nos pensées. « La seule connaissance que nous formons de lui est celle d'après laquelle nous jugeons inconvenant de lui appliquer tout ce qui est nôtre »[224].

Damaskios veut montrer que toute prédication des principes premiers est une autoprédication de la nature humaine et que tout ce que nous connaissons ou *inconnaissons* d'eux n'est que notre *auto-affection* à leur égard[225]. En réalité, toute la critique du *Péri Archôn* est basée sur la déclaration que toute connaissance n'est qu'une projection, rendue efficiente par la capacité maïeutique de la pensée, mais tronquée depuis le début par la structure même de la pensée. *Nous ne voyons jamais les principes, mais seulement ce que nous projetons d'eux*. Voilà la conclusion des apories de la gestation en nous des principes. Toutes les qualifications et les conceptions que nous lui attribuons, « ce sont là nos conventions envers lui (ἡμέτερα ὁμολογήματα) »[226]. N'estimons-nous pas et ne sommes-nous pas persuadés que

---

222 H. Bergson (1907, ²1962), p. 193.

223 Damaskios, *De Princ.*, I, 11, 6–7 R. / I, 14, 7–8 W.-C.

224 Damaskios, *De Princ.*, I, 83, 26–27 R. / I, 127, 1–3 W.-C.

225 Cf. Ph. Hoffmann (1997), pp. 379–382. Cette expression οἰκεία πάθη se rencontre également dans le *Commentaire anonyme du Parménide* (dont le débat sur la date de rédaction et l'attribution fait toujours rage, mais qui nous semble être néoplatonicien). Dans ce texte, l'expression τὰ ἡμέτερα πάθη εἰς ἐκεῖνον est très proche d'une de celle τὰ δὲ οἰκεῖα πάθη περὶ αὐτό de Damaskios ; cf. *Commentaire anonyme du Parménide*, II, Fr., p. 4, Fol. 94 v., 35, p. 5, Fol. 64 v., 1. Cf. également, P. Hadot (1961), pp. 410 ss ; G. Bechtle (1999b), et notamment p. 49, note 54. Damaskios a-t-il puisé dans ce texte ou l'a t-il influencé ?

226 Damaskios, *De Princ.*, I, 11, 11–12 R. / I, 14, 13–14 W.-C.

l'Ineffable est ainsi ? Oui, mais ce sont là nos propres états envers lui »[227]. Notre rapport aux principes est pathologique, on dirait purement *subjectif* aujourd'hui.

Le vœu si cher du philosophe, accompagné des douleurs de géniture, se voit donc congédié au seuil de sa quête. La connaissance désavoue le désir, parce que les contractions de la pensée n'enfantent au bout du compte que des notions déterminées. Et les principes que nous désirons ne sont pas ceux que nous disons, que nous connaissons, que nous pensons[228]. Leur nature est indéterminée et nos pensées sont, elles, déterminées. Nous n'arrivons pas à mettre au monde une notion qui est parfaitement semblable aux principes. Voilà le drame qu'affronte notre pensée. L'ὠδίς nous dévoile notre propre incapacité à saisir la transcendance. Nous ne déployons qu'une « intellection qui espère discerner de loin (πόρρωθεν διόψεσθαί) quelque chose de la vérité (τι τῶν ἀληθῶν) et qui dans un espoir anticipe simplement (ἀτεχνῶς προλαμβάνουσαν) le but son désir tout entier (τὸ τέλος τῆς ὅλης προθυμίας) »[229].

Dans le néoplatonisme damaskien, le processus ôdistique engendre une affection de l'âme qui renvoie à la propre structure mentale du « sujet » pensant. Ces affections sont une sorte de miroir où se reflète notre perspective humaine des principes, notre propre regard sur eux, mais non point leur véritable visage. Mais si nous ne connaissons pas véritablement les principes, par contre, c'est nous-mêmes que nous connaissons. Nous nous connaissons, nous pouvons nous décoder et comprendre notre propre nature à travers la relation que nous avons tentée avec eux. Le désir de le rejoindre échoue, mais c'est nous-mêmes que nous avons rejoints et finalement compris. Le but des apories était-il de nous humilier quant aux principes ou bien plutôt de nous convertir vers une connaissance plus approfondie de nous-mêmes plus fruitive et radicalement salutaire ? Le *Péri Archôn* est la tentative réussie d'un discours authentique sur l'homme lorsqu'il fait face aux réalités primordiales.

2.2.c. *L'obsession des premiers principes*

Notre pensée ambitionne de savoir tout quant à la grandeur et à la nature des principes : « πᾶν μὲν ὅσον καὶ οἷόν ἐστιν ἀφιέμενοι εἰδέναι »[230]. Or on peut se

---

[227] Damaskios, *De Princ.*, I, 12, 17–18 R. / I, 16, 6–8 W.-C. Cf. Ph. Hoffmann, op. cit., pp. 383–384.

[228] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 57, 11–12 R. / I, 86,11 W.-C.

[229] Damaskios, *De Princ.*, I, 156, 28–30 R. / II, 108, 18–20 W.-C.

[230] Damaskios, *De Princ.*, I, 156,26 R. / II, 108,15 W.-C.

demander si l'âme humaine a toujours pleinement conscience de l'illusion de ses conceptions vis-à-vis des premiers principes. Et effet, la reformulation, de surcroit incessante, des apories de la connaissance et du discours dans le *Péri Archôn*, alors que toute la tradition philosophique issue de Platon nous a assurés que l'Un ou l'Origine échappe à nos cadres mentaux, nous laisse perplexe. Pourquoi ce texte imposant et remarquable nous confronte-t-il encore aux mêmes impasses déjà soulevées et plus ou moins débattues par ses prédécesseurs ?

Il serait stupide de croire que Damaskios n'a pas compris la leçon, il est en revanche plus exact de dire que ce sont les ignorants, les prétendants à la sagesse, les philosophes ordinaires, peut-être les chrétiens ou les gnostiques, bref l'homme non initié à la véritable philosophie de Platon qui n'a pas compris. En fait, chacun d'entre nous est la proie de ses propres illusions. Et celles-ci sont assez puissantes et raffinées pour nous y égarer à nouveau dès que nous détournons notre attention de la vérité, même une seconde.

La reprise et la réitération des apories du *Péri Archôn* ont pour but de nous mettre en garde, car l'âme humaine reste irréductiblement en proie à l'illusion de la pensée discursive tant qu'elle n'expérimente pas elle-même, à travers le prisme d'un aporétisme radical, le danger funeste d'une obsession aveugle du *logos* et de la connaissance comme outil de saisie des premiers principes. Et Damaskios veut nous en convaincre une bonne fois pour toutes. Le philosophe devrait être conscient de l'inadéquation et de l'impuissance du langage et de la connaissance face à l'Origine, malgré le désir violent des principes qui agit comme un miroir aux alouettes posé devant son appétit de la transcendance. C'est pourquoi celui qui oublie que sa pensée fonctionne dans la dualité tombera systématiquement dans l'aporie ou ne pourra les dépasser, et *cherchera encore* obstinément à exprimer et à connaître la nature des principes premiers. L'aporie est là pour nous rappeler ou nous mettre en garde contre les faux pas.

Cette incapacité à nous débarrasser de l'emprise de la logique ne surprend pas Damaskios. Il est très lucide de la difficulté conditionnée de l'âme humaine à se convaincre de son impuissance discursive et rationnelle. Sinon pourquoi *vouloir* dire ce qui est indicible ? Pourquoi *vouloir* penser ce qui dépasse les limites de la pensée ? Bref, pourquoi s'obstiner à jouer inlassablement le jeu des apories ? Comme si la pensée se mentait à elle-même par peur de disparaître dans une quête hors norme qui démontrerait trop clairement sa fatale impuissance. Or pour Damaskios, l'aporie est le seul moyen de pression contre l'orgueil de la raison, car elles font apparaître, pour qui sait les voir, l'illusion de notre âme ignorante et

qui s'est oubliée elle-même, puisqu'elle ne cesse de se complaire vainement dans ce *vouloir* dire et savoir.

Comme le dit un hymne néoplatonicien, « tous les désirs et toutes les gestations de toutes choses se portent auprès de Toi »[231]. Ce désir est noble, mais il peut devenir aussi une obsession néfaste que le *Péri Archôn* tente de démasquer. Damaskios dénonce effectivement l'existence d'une obstination rationnelle audacieuse, et tellement humaine, source d'illusions et posée au fondement du surgissement initial des apories. Une obsession propre à notre âme titanesque, associée à la nostalgie d'un état bienheureux antérieur et récupérable par une conversion cognitive, qui nous contraint à concevoir et à exprimer l'Origine, et que Damaskios considère à bien des égards, si elle n'est pas maîtrisée et comprise réellement pour ce qu'elle est, comme une fatalité désastreuse. Or tenter de *dire* ce qui est indicible ou tenter de *penser* ce qui est impensable, comme vouloir ranger les principes dans nos cadres rationnels, c'est faire preuve d'un optimisme démesuré et trop présomptueux. Or cette volonté sera mutilante et devenue insatisfaite nous fera basculer dans une certaine amertume. Damaskios ne dit pas que les apories sont tragiques, comme on serait tenté de le penser, mais c'est au contraire l'ignorance ou l'incompréhension de la source des apories qui est funeste pour le métaphysicien. La tragédie n'apparaît que pour celui qui refuse de comprendre jusqu'au bout le sens de l'aporie, mais pas nécessairement pour celui qui la vit et en comprend le sens et l'existence. Vivre l'aporie, c'est voyager vers soi-même, à la rencontre de notre finitude, mais aussi d'une sage humilité dotée d'un regard neuf.

Si les gestations du discours et de la cognoscibilité sont infructueuses et mettent au jour les apories et les insuccès de notre prétention à vouloir dire et penser les principes originels, c'est parce que notre âme n'est pas uniquement la proie de son désir, comme nous venons de le voir, mais également parce qu'elle est soumise à une *audace à chercher de façon indiscrète* (πολυπραγμονεῖν ἐκεῖνο τολμῶσιν) la nature des ultimes réalités. Le désir devient une obsession, l'obsession de renouer à tout prix ce que la chute radicale nous a fait perdre. Or « il convient de savoir que ce sont là des noms et des concepts appartenant à nos gestations, lesquelles aussi nombreuses soient-elles à avoir *l'audace de chercher indiscrètement* celui-là, se trouve arrêtées sur le seuil du sanctuaire »[232]. Les apories sont les fruits d'une indiscrétion de l'âme qui veut s'octroyer une désignation et un

[231] Cf. *Proclus. Hymnes et prières*, éd. Saffrey (1994), p. 78, ligne 9–10 : l'Hymne à la Transcendance : Ξυνοὶ γὰρ τε πόθοι, ξυναὶ δ' ὠδῖνες ἁπάντων· 'Αμφί σε […].

[232] Damaskios, *De princ.*, I, 7, 2–8 R. / I, 8, 12–20 W.-C.

savoir de ce qui est l'indicible et inconnaissable. Une sorte d'impérialisme discursif et cognitif agite notre âme éprise d'absolu, mais qui finalement la renvoie à elle-même dans un retournement radical et intégral des pensées et du discours. L'aporie de l'expression de l'Ineffable n'est-elle pas à juste titre appelée πολυπράγμων ἀπορία[233] ? De même, la recherche à tout prix d'une expression et d'une conception de l'Un ou de l'Unifié réitère cette curiosité malsaine[234]. Chaque aporie semble être la manifestation de cette volonté dictatoriale, mais vaine, de forcer les principes à se dévoiler.

Quelle est donc cette πολυπραγμοσύνη à l'origine de nos impasses ? Ce mot est ancré dans le néoplatonisme en tant que terme négatif et péjoratif[235]. Plotin la mettait déjà en cause dans l'affairisme spéculatif de l'âme et de son autonomisation indue[236]et Proklos la condamnait en tant qu'attitude dangereuse de l'âme, la rendant responsable de sa séparation d'avec « la Bonté qui transcende tous les êtres par la surabondance de ses notions relatives à cette Bonté » et de l'abaissement de cette Bonté vers des pensées congénères et apparentées[237]. Chez Proklos encore, la πολυπραγμοσύνη de l'âme est conjointe du fait d'attribuer une *qualité* (ποίον) à ce qui est inconnaissable et sans circonscription – la célèbre question « Quelle est donc sa nature ? » est *cause de tous les maux*[238]. Il fustige cette volonté funeste de notre âme à vouloir prédiquer quelque chose de particulier (τι) au principe transcendant. Lui attribuer la qualité ou le quelque chose revient à parler de lui sans l'exprimer lui-même (ἀλλ' ὅπερ ἂν εἴπης, τὶ ἐρεῖς καὶ περὶ ἐκείνης μὲν ἐρεῖς, αὐτὴν δ'οὐκ ἐρεῖς)[239]. Cela nous rappelle précisément l'obstination titanesque de notre âme développée dans le *Péri Archôn*. Cette audace serait donc liée à notre essence elle-même, surgit des cendres foudroyées des Titans. Chez Proklos, plus pessimiste que Plotin, parler de l'Un (λέγειν περὶ αὐτοῦ), c'est parler des choses postérieures, mais sans jamais convaincre. Le discours sur lui (περὶ αὐτοῦ) est toujours falsifié, parce qu'il cherche

233 Damaskios, *De princ.*, I, 42,8 R. / I, 62,14 W.-C.

234 Damaskios, *De princ.*, I, 56, 10–12 R. / I, 85, 1–2 W.-C. : Διὸ καὶ ἐπ' αὐτῷ οἱ λόγοι τῷ Πλάτωνι περιτρέπονται· ἐγγὺς γάρ ἐστι τῆς πανταχῆ τοῦ πρώτου περιτροπῆς.

235 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 284,3 ; 309,14 R. / III, 107, 14–15 ; 147,23 W.-C. Damaskios emploie également le sens commun et non péjoratif de ce terme : « traiter de façon détaillée ou fouillée », *De princ.*, I, 201,7 ; 316,11 R. / II, 182,4 ; III, 159, 7–8 W.-C. Sur ce thème de la curiosité indiscrète, cf. Plutarque, *De curiositate*, (515B–523B), *Plutarchi moralia* (éd. Pohlenz), vol. 3 (1929/1972) ; cf. V. Ehrenberg (1947), pp. 46–67.

236 Cf. Plotin, *Enn.*, III 2 [47], 1,42 ; III 7 [45], 11, 15–35.

237 Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, II 8, p. 55,24–56,5.

238 Proklos, *Théol. Plat.*, II 8, p. 55, 20–21 ; *In Parm.*, VI, 1081,2 et 1107,28.

239 Proklos, *Théol. Plat.*, II 8, p. 55, 23–25.

indéniablement à le rendre présent comme un *quelque chose* à l'âme curieuse, parce qu'éprise de lui. Proklos rend donc cette audace indiscrète responsable de l'échec de l'âme particulière dans la quête des principes.

Or cette idée est reprise par Damaskios. Mais il est plus radical et rend cette *ambition indiscrète* de l'âme, qui outrepasse ses limites, entièrement responsable des apories de l'expression et de la connaissance des principes. Cette impertinence semble condamner l'âme à faire preuve d'une volonté d'autonomie indue vis-à-vis de sa position d'âme particulière, déchue et éloignée de l'origine, en s'octroyant le droit d'exercer outrancièrement ses facultés rationnelles et prédicatives, pourtant limitées, envers les réalités qui dépassent hautement et autrement sa nature psychique et ses outils discursifs.

Damaskios dénonce là une *obstination* peu ordinaire et néanmoins arbitraire de l'âme à vouloir dire et conceptualiser les principes indicibles et suprarationnels. Cette obstination provient donc d'un désir incontrôlé où la pensée ne peut d'elle-même renoncer à dire et à déterminer l'Un et l'Ineffable. L'*ôdis* serait la manifestation de cette outrance. « Impossible à dire, mais également impossible à taire », comme le fait remarquer J. Combès[240]. Damaskios n'a de cesse de montrer que la cause des apories réside dans cette aptitude irréductible et orgueilleuse du *logos*. Coincée entre le désir noble de rejoindre l'Origine dont elle est issue, l'audace indiscrète ne cesse de le déterminer et de le dégrader dans le discours ; et dans le désir d'exprimer et de transmettre, l'âme outrepasse sa mesure et applique d'une manière forcée un bavardage inadéquat. Par nature, nous sommes effectivement mus par « un *engouement* pour les expressions (προθυμίᾳ τῶν οὐδὲν προσηκόντων αὐταῖς δηλωμάτων) »[241] qui ne conviennent pas aux principes. En effet, comme le dit Damaskios « aucun nom ne suffira à exprimer ces principes »[242], parce qu'ils sont indignes de s'appliquer aux réalités de *là-bas* (ἀποδοκιμάζομεν ἁρμόττειν ἐκείνοις τοῖς πράγμασιν)[243]. Car « il n'y a rien qui soit commun à celui-là et aux choses d'ici-bas, rien de ce qui est dit, pensé et soupçonné ne serait lui appartenir, donc pas même l'un ni les plusieurs, ni ce qui engendre ni ce qui produit ni enfin quelque cause que ce soit, ni une quelconque analogie ni une ressemblance. Il n'est donc pas de celui-là ou de ceux-là comme des choses d'ici-bas ; ou plutôt il ne faut même pas dire

240 J. Combès (1976/1996), p. 107.
241 Damaskios, *De princ.*, I, 302,23 R. / III, 137, 10–11 W.-C.
242 Damaskios, *De princ.*, I, 302, 17–18 R. / III, 137, 2–3 W.-C.
243 Damaskios, *De princ.*, I, 303,3 R. / III, 137,17 W.-C.

celui-là ni ceux-là, ni même qu'il est un ni non plus qu'il est plusieurs »[244]. L'âme étant par essence mue par le *logos* s'obstine pourtant à vouloir dire les principes au plus haut supradivins (περὶ τῶν ὑπερθειοτάτων ἀρχῶν), mais pour ce faire, elle opère et « discourt (ἡμεῖς διαλεγόμενοι) *de façon humaine* (ἀνθρωπίνως) »[245].

C'est là le sens pertinent que dénonce la πολυπραγμοσύνη de l'âme, sorte d'une déviance typiquement humaine, anagogie trompeuse où l'âme tente quitter et de sortir de sa contingence en se hissant avec son appareil discursif vers l'indifférenciation la plus pure, mais transportant à son insu son mode d'expression infecté des distinctions et des déterminations onomastiques et conceptuelles. Notre âme est *loin* des principes, alors elle se met en devoir de réduire l'écart et croit le réduire en les exprimant ou les connaissant. Elle a besoin de se les formuler pour les mettre à sa portée, d'exprimer sa pensée, c'est-à-dire la déployer dans une plus grande détermination. Son désir de dire ou de savoir les principes vient de ce qu'elle *est* un être zététique et un être voué au discours, partageant une peur instinctive du mystère et de l'obscurité primordiale. C'est la dimension purement humaine, vulgairement rationnelle, avec toute sa cohorte de passions, qui est à la source des apories du *Péri Archôn*. La subtilité de Damaskios est d'avoir compris que l'homme est un être aporétique par essence, et que toute aporie est un procès révélateur et justifié qui accuse sa nature orgueilleuse et imprudente.

Il est facile de voir dans le *Péri Archôn* une « une horreur damaskienne », en analogie avec « l'horreur métaphysique » si chère à Leszek Kolakowski, une tragédie humiliante et une agonie du merveilleux optimisme néoplatonicien à atteindre les principes premiers. Néanmoins, l'aporétique tient le rôle d'une *maïeutique paradoxale* si nous avons la force de dépasser ce moment de frustration et de prostration, et si l'on est convaincu que notre propre humilité ontologique et gnoséologique doit être appréhendée comme critique « positive ». Et n'est-il pas salutaire d'être conscient de nos limites ? Le premier impératif de la philosophie n'est-il pas la connaissance de soi pour qui veut connaître les dieux ?

Le métaphysicien s'aperçoit que son *ôdis* échoue et comprend que sa pensée ne cesse de transposer l'indéterminé dans la détermination, de travestir ce qui est non dual dans la dualité qui lui est propre, de diviser ce qui est simple, malgré tous les artifices dialectiques mis en œuvre. Nos yeux voient les principes à travers le filtre de l'intellect. L'homme ne peut

---

244 Damaskios, *De princ.*, I, 16, 5–9 R. / I, 22, 7–13 W.-C.
245 Damaskios, *De princ.*, I, 304, 22–23 R. / III, 140, 13–15 W.-C.

échapper à sa propre perspective. Et c'est sur ce point crucial que le *Péri Archôn* met le doigt. Tout ce que nous pensons, concevons et exprimons des réalités transcendantes n'est que *notre* vision à leur propos. Pour les penser véritablement, il faudrait échapper à notre pensée … incroyable paradoxe ! Il faut laisser les principes échapper à la pensée humaine. Toutefois si la délivrance véritable est à ce prix, elle a parfois un goût amer, comme une cigüe.

Le *Péri Archôn*, aussi cruel soit-il, nous fait évoluer vers une compréhension mûre de notre « statut métaphysique qui nous caractérise en tant qu'êtres contingents » et « de notre condition de dépendance causale qui nous renvoie au-delà d'elle-même »[246]. Il serait juste d'attribuer à Damaskios la remarque que fait D. O'Meara à propos de Plotin « ces difficultés ne sont pas les trouvailles de jeux d'esprit sans portée réelle, les produits de constructions théoriques oisives. Les apories expriment bien plutôt la condition de l'âme qui, par sa pensée, s'approche de l'Absolu mais qui, du fait de cette même pensée, s'en trouve séparée »[247]. Le but est une perquisition minutieuse et sans concession de la sphère mentale et intellectuelle de l'homme. C'est pourquoi Damaskios refuse le pessimiste aporétique et chez lui l'aporétique agit comme une véritable initiation.

Ainsi l'expérience de notre propre contingence nous offre singulièrement la possibilité d'une orientation nouvelle vers l'Origine. L'incompréhension obstinée de l'illusion de la pensée et le refus d'admettre la faillite de la rationalité, voilà ce qui est dramatique pour le philosophe. Ce que veut nous transmettre Damaskios est que l'ignorance de soi est le meilleur obstacle au dépassement des apories et le plus sûr moyen de demeurer bloqué dans un éternel enlisement. Le conflit entre notre désir des principes premiers et nos moyens discursifs et rationnels demeurera insolvable tant que l'âme n'acceptera pas sa propre limite rationnelle et la suprarationalité des ultimes réalités. Elle doit expérimenter cette descente dans l'enfer des apories et y mourir à ses illusions. Alors peut-être qu'au bout de cette épreuve terrible et angoissante où toute gestation se rétracte dans une stérilité insupportable, tout au bout de cette agonie de la pensée, s'allumera l'*évidence* définitive de l'Absolu[248] et une espérance nouvelle ?

---

246 D. O'Meara (1990), p. 152.

247 Cf. D. O'Meara (2001b), p. 188.

248 Cf. Damaskios, *De princ.*, I, 15, 22–23 R. / I, 21, 18–20 W.-C. : 'Αλλ' ἡ πάντῃ περιτροπὴ τῶν λόγων καὶ τῶν νοήσεων αὕτη ἐστὶν ἡ ἐμφανταζομένη ἡμῖν ἀπόδειξις οὗ λέγομεν, et *De princ.*, I, 18, 12–15 R. / I, 26, 3–7 W.-C. : Μήποτε οὖν καὶ ἐνταῦθα περιτρεπόμενος ὁ λόγος ἀπόρρητον ἀποφαίνει ἐκεῖνο κατὰ πάντα τρόπον, ἐναντία ἐπινοήσειεν ἀπὸ τῶν μετ' αὐτόν· καὶ τί θαυμαστὸν ὅτε καὶ περὶ τοῦ ἑνὸς ἕτερα τοιαῦτα ἀπορήσομεν, καὶ δήπου καὶ περὶ τοῦ παντελῶς ἡνωμένου καὶ ὄντος ;

Donc l'aporie ne doit pas être vue comme une fatalité, mais plutôt comme une chance, un *kairos* salutaire, une *vraie* délivrance, la véritable délivrance définitive qui brise le miroir de l'illusion de notre pensée, de nos concepts et de la magie des mots. Toute aporie est *relative* à l'homme, seulement à l'homme. Par elle, par sa compréhension profonde et l'observation de sa propre dualité, le sage peut se détacher de ses limites et de la frustration qu'elles engendrent. Ce qui lui laisse la possibilité inespérée d'un nouveau point de départ. Le *Péri Archôn* nous donne un choix : se mentir à soi-même ou comprendre ce que l'on est *réellement*. Puisqu'il y a apories, Damaskios nous donne les clefs pour les résoudre.

CHAPITRE SEPT

ÉPILOGUE : NAUFRAGE DU NÉOPLATONISME ?

Il ne serait être question en guise de conclusion de refaire l'inventaire détaillé de tous les points discutés au cours de ce travail. Disons, pour faire une synthèse utile, que le texte de Damaskios a su montrer avec une rare vigueur et une grande conviction, avec une certaine audace aussi, mais toujours avec une extrême rigueur qu'il n'y a pas de propositions proprement fausses, mais qu'il n'y a que *des propositions hors d'ordre*. Il a en quelque sorte permis *un recentrage de la métaphysique* (*néo*)*platonicienne* en poussant le discours sur les principes jusqu'à ses limites. Le *Péri Archôn* est en effet un ouvrage à part dans le corpus néoplatonicien, un traité « moderne » en quelque sorte, posant tous les jalons et les éléments d'une critique de la pensée abstraite. Nous nous sommes rendu compte que la nature même de ses réflexions allait bien au-delà d'une simple critique de ses prédécesseurs et ne collait pas non plus avec celle d'une exégèse classique et cadrée de la première hypothèse du *Parménide*. Ce dernier monument de la pensée grecque païenne nous livre, dans un sens quasiment kantien, une analyse extrêmement lucide des « conditions des possibilités » de toute connaissance et de tout discours. Damaskios dissèque avec une extrême acuité le mécanisme de la pensée humaine relativement à certaines régions métaphysiques que sont les principes premiers. Et il observe que l'homme, tout en présentant intimement leur « présence », tout en désirant violemment les rencontrer afin de combler au plus haut point son intelligence, n'arrive pas à les connaître, ni à les concevoir, ni à les exprimer, d'une manière juste, adéquate et vraie. Quelque chose nous en empêche radicalement. Le langage, l'univers des concepts, reste en retrait des réalités ultimes. Quel que soit le nom, la notion, le discours, le raisonnement, les apories sont là pour nous dire qu'ils portent en eux-mêmes leur propre dysfonctionnement.

Damaskios n'ignore pas que ces prédécesseurs ont déjà traité de ce paradoxe de la conversion intellectuelle humaine, ce désir d'Un sans cesse trahi par l'indigence rationnelle de l'homme. Plutôt que de se morfondre, ces derniers y ont vu au contraire la « preuve » du mystère glorieux et prodigieux de la Cause première, suressentielle et transcendante. Damaskios ne conteste pas cela. Seulement, il se tourne vers l'homme, laissant l'Origine à

sa splendeur, parce qu'il veut autopsier notre intelligence sous tous les angles et y découvrir les raisons majeures de son indigence et de son impuissance congénitale. Le jaillissement infini des apories est la « preuve » aussi d'une tare profonde incrustée au cœur de l'âme humaine, ce « centre » pourtant équidistant entre deux extrêmes, la matière et l'Un, tel un phare au beau milieu de l'ensemble de la procession dont la lumière de son intelligence peut révéler les confins. L'âme – humaine – à la fois une et non une peut s'aventurer vers le meilleur ou le pire, et lorsqu'elle désire se hisser vers les hauteurs, son élan se brise redoutablement contre les apories. Pourquoi y a-t-il trahison d'un tel désir de rejoindre la demeure la plus haute qui est celle des principes tout premiers ? D'où vient un tel échec ?

Conscient d'une telle faillite, Damaskios va s'acharner à en trouver la raison et la cause. Désormais, il n'aura plus aucun scrupule à sonder notre âme, à fouiller dans les profondeurs de la pensée, à éplucher chaque mouvement de notre intelligence, à épier la moindre tare. Il veut déraciner le mal qui nous ronge en creusant de plus en plus notre propre abîme. Les apories sont là, comme un fil d'Ariane, pour nous conduire dans le labyrinthe de la pensée humaine. Et il faut être radical, penser jusqu'auboutisme, mener nos raisonnements jusqu'à leur limite, les faire éclater, en bref suivre pas à pas notre pensée jusqu'au seuil de sa puissance maximale, être sur le parvis de son impotence, comprendre ce qui l'arrête et la renverse. Donc qu'y a-t-il d'étonnant à ce que le *Péri Archôn* présente un aporétisme aussi radical ? Cela permet à Damaskios, et peut-être au néoplatonisme, de s'atteler aux questions essentielles avec rare acuité et de les résoudre peut-être d'une manière définitive. En bref d'examiner à fond ce que nous sommes et comment nous fonctionnons. Car Damaskios n'en doute pas, le problème vient de *nous*. Combien de fois n'a-t-il pas employé ces mots : « nous », « nos », « nous-mêmes », et décliner les verbes à la deuxième personne du pluriel ? *Qui suis-je* ? La réponse à cette interrogation ancestrale guide en fait ce long périple qu'est le *Péri Archôn* au cœur de notre pensée, le pèlerinage le plus accompli jusqu'alors au centre de nous-mêmes. Pourquoi sommes-nous si impuissants à penser correctement, adéquatement et réellement les principes premiers ? Quelles sont les limites de la pensée humaine ?

Cette œuvre magistrale est, je pense que nous l'avons compris, le témoignage d'un sage observant l'ultime effort de la pensée dans sa tentative de capter et de circonscrire dans les cadres de son intelligence la Source de toutes choses et de lui-même, au moyen d'outils mis à sa disposition, tels les mots et les concepts. Cette œuvre très novatrice rejoint à bien des égards la grande tradition platonicienne et l'attitude fondamentale du

philosophe socratique qui observe la sage exhortation du « connais-toi toi-même » durant sa vie entière afin de découvrir la nature profonde de son âme. Sa méthode est de mettre en perplexité la pensée humaine dans la mesure où il place la vérité d'elle-même au-delà de l'objet de sa saisie. Ainsi les limites du discours humain et de la connaissance humaine sont directement exposées.

Même si le plan du *Péri Archôn* n'est pas clairement apparent ou organisé d'une manière systématique et progressive (des points centraux de discussion reviennent là où on ne les attend pas et se chevauchent constamment, ce qui complique énormément la tâche de pouvoir dégager des analyses ciblées et parfaitement cadrées), il est indéniable que Damaskios a tout de même réussi à mettre en valeur, sous forme de problématique, la structure et le fonctionnement de la pensée humaine, la nature de la connaissance et ses limites quant aux principes premiers, l'impertinence de tout discours, même négatif, et finalement l'inadéquation de toutes les conceptions humaines des principes.

Plus critique que ses prédécesseurs, sans complexe ni crainte de à la nouveauté, savamment iconoclaste, Damaskios n'a pas hésité à briser l'empire et l'impérialisme de la pensée humaine en la ramenant à sa juste valeur et authentique place. Pas toujours sensible au lyrisme « mystique » plotinien et encore moins sensible à la fière et docte assurance de Proklos, il semble avoir posé quelques « bombes à retardement » au cœur d'un système néoplatonicien qu'il juge trop figé et sûr de lui, depuis Proklos, et également trop prétentieux à force d'être naïvement axé sur une « théologisation » et une « théurgisation » débordantes. La « triadisation » à outrance finit par déchirer la plus noble simplicité principielle. En fait, la plus grande découverte du *Péri Archôn* est celle de notre propre *dualité*, suivie de la compréhension que cette dualité est la secrète responsable de nos apories. Bien entendu, les principes nous dépassent, mais *c'est parce que* nous sommes soumis au règne de la dualité. À cause de la dualité qui gouverne notre âme, qui règle le mécanisme de notre intelligence, qui commande toute action cognitive, nous ne comprenons pas tout de suite que les principes uns et simples demeurent en retrait de notre dualité, retirés dans le silence et l'obscurité d'un espace au-delà de toute pensée.

Dès lors que la dualité est déclarée coupable, Damaskios va la traquer partout où elle se cache, la démasquer là où personne ne l'aurait soupçonnée. Elle se manifeste au sein de notre âme qui est sans cesse tiraillée vers le simple ou vers l'universel, vers ce qui est un ou ce qui est tout et plusieurs, sans jamais pouvoir les concilier. Cette oscillation en nous-mêmes, schizophrénique, tel un mouvement perpétuel, nous déchire brutalement

et odieusement notre regard dirigé vers la sereine simplicité des principes. Pire encore, nous déchirons également les principes. Nous les broyons par un processus impitoyable qui produit la division. Et l'homme n'y peut rien, il est un Dionysos occis et démembré par les Titans, mêlé à eux dans sa chair et soumis à leur violente passion pour l'éparpillement et la division. La race humaine, composée des cendres des Titans punis par Zeus, est génétiquement titanesque et soumise à la dualité. Et parce que nous avons procédé, nous éloignant du principe, et sommes devenus *autres* et duals dans notre essence à cause de l'altérité et du temps, notre pensée humaine dualise.

Alors le discours, issu de notre bouche, divise, circonscrit, multiplie et dégrade. Incapable de coaguler tous les noms en un seul, antinomique à son insu, toujours porté vers la détermination, se retournant sur lui-même à force d'être aporétique, il ne lui reste plus à être qu'une allusion à défaut de rester une illusion, ou simplement se faire silence. La découverte de la dualité de notre pensée a réduit le discours au silence le plus serré. Damaskios a renvoyé dos à dos l'affirmation et la négation, entités linguistiques inadaptées. La théologie négative (déjà ce terme de théologie ne sied pas aux principes qui sont *supradivins*), la *via négationis*, l'apophatisme, hyper ou non, ne sont qu'un leurre, tout au plus de vaniteux pis-aller. Iconoclaste jusqu'au bout, Damaskios l'est particulièrement ici.

Comme le remarque fort justement M.-C. Galpérine, « l'œuvre de Damascius est une réflexion sur la connaissance humaine et sur notre condition »[1]. La gnoséologie du *Péri Archôn* doit être interprétée dans une perspective dualiste au point de devoir rejeter l'isomorphisme aristotélicien. Chaque aporie gnoséologique dénonce que toute connaissance, si elle pose une *relation* entre le sujet et son objet, est *primordialement* assise sur une *diastasis* (altérité et contradistinction). Cette prise de conscience d'une connaissance irrémédiablement dualiste permet à Damaskios d'exploiter une conception novatrice de la connaissance. Brisant l'identité entre la pensée et son objet, il réduit la connaissance humaine à n'être que phénoménale, c'est-à-dire réduite à la capture de l'éclat avant-coureur de la lumière principielle. Toute connaissance ne subsiste que dans l'impératif de l'éloignement interdisant l'accès à toute saisie de l'en-soi. Cantonnée à ne flairer des yeux (soupçon) que de pâles silhouettes évanescentes sur l'horizon des régions métaphysiques inaccessibles, la connaissance finit

---

[1] M.-C. Galpérine (1987), p. 46.

par s'évanouir à son tour dans la plus épaisse aphasie. Au-delà de tout soupçon surgit l'hyperignorance, les pures Ténèbres sauvages et indomptables.

Tout apparaît stérile au sein de cette quête illusoire. Le lecteur fléchit, sous le mitraillage incessant et redondant des apories, prêt à jeter l'éponge, de rage, de dépit. Le désir humain des principes reste inassouvi et rumine l'amer constat de gestations toujours prometteuses, mais toujours avortées. L'ὠδίς des philosophes est devenue impasse, renvoyant à l'illusion d'une saisie des principes par la pensée discursive. Tout ce que nous appréhendons d'eux n'est qu'un discours sur nous-mêmes (οἴκεια πάθη). Damaskios est ici merveilleusement plotinien.

L'aporie est *la mesure de l'illusion humaine*. Toutefois, nous voudrions soulever un point important. Car par delà l'analyse en profondeur que nous avons menée au sein de cet environnement envahissant et dévastateur des apories, le message porté par le *Péri Archôn* peut effrayer, sinon étonner, tout au moins déboussoler. Un sentiment ambigu plane sur le lecteur : une fascination devant cette mécanique aporétique, froide et implacable, qui nous met à nu et en même temps une impression de déception facile face à tant d'impasses. Devant le déroulement sans répit des apories que nous avons exposées et analysées au cours de notre travail, le lecteur n'a-t-il pas honnêtement espéré, secrètement sans doute, la possibilité qu'il y ait une solution à tout cela, un terme à de tels tourments, mais sans vraiment y arriver ? Le présent travail ayant été principalement de présenter la fonction critique de l'aporie, d'en comprendre la portée doctrinale et d'en déceler les causes, nous n'avons pas pu, pour des raisons techniques, aborder cet aspect de la question. Est-il philosophiquement constructif de comprendre le *Péri Archôn* dans un sens fondamentalement négatif et pessimiste, même si une première lecture semble le suggérer via l'abondance des dilemmes et l'asphyxie aporétique qui en résulte, ou bien au contraire ne faudrait-il pas déceler dans les replis de la discussion de cette œuvre magistrale une orientation fruitive, suggestive, mais murie, proposant une échappée positive ?

Pourquoi une telle question ? Premièrement à cause du titre complet de l'œuvre : « Apories et *résolutions* (ΑΠΟΡΙΑΙ ΚΑΙ ΛΥΣΕΙΣ) autour des premiers principes ». Que signifient ces « ΛΥΣΕΙΣ » ? Et secondement, parce que cette interrogation est cruciale, car elle détermine l'axe interprétatif de cette œuvre audacieuse, plus méditative qu'exégétique. En effet, une vision pessimiste tendrait à supposer que Damaskios a intentionnellement voulu entamer une déconstruction funeste et rageuse du néoplatonisme ; au contraire, une vision *positive* nous orienterait plutôt à voir chez lui une

rénovation lucide et constructive du néoplatonisme, jugée utile en cette période d'agonie du monde grec païen.

Cette question est tout à fait actuelle, néanmoins délicate. La raison en est que si Damaskios est le moins connu des néoplatoniciens[2], il est celui qui ironiquement a souffert le plus, et souffre encore, d'une vision négative[3] souvent surplombée d'un existentialisme douloureux, angoissé, anachroniquement moderne, où règne un sentiment nauséeux de désespérance agnostique agrémentée d'un pessimisme écrasant. Damaskios est en effet *majoritairement* taxé d'être soit l'instigateur d'une « métaphysique malheureuse » et désespérée, voir stérile, à force de critique et surtout tragique à force de « rage » autocritique soit d'être le promoteur exacerbé d'un scepticisme de fond[4]. L'aporétisme dans son ensemble contribue à donner cette impression diffuse d'une âme philosophante obstinée d'absolu, mais désabusée et dramatiquement déçue, condamnée à maudire son incapacité qui la prive de tout espoir. Certes, il est indéniable que la première lecture du *Péri Archôn* est immédiatement confrontée aux redoutables apories et l'éternel retour des mêmes apories n'en finit pas d'éprouver profondément, intellectuellement et affectivement, le lecteur assidu, surtout s'il est habitué au lyrisme joyeux, voire béat, de Plotin, ou à l'austérité doctorale et pontifiante de Proklos. La radicalité aporétique du *Péri Archôn* choque, exaspère, irrite, nous rend perplexes déstabilisant nos plus fondamentales convictions. En outre, sa critique envers le « grand Proklos », son attitude iconoclaste envers des points cardinaux du néoplatonisme et aussi, il faut le reconnaître, un discours philosophique bien souvent complexe et alambiqué, laborieux et ingrat, difficile jusqu'à en devenir abscons[5], ont contribué à forger l'idée que Damaskios, au-delà de sa rage désespérée, est également le destructeur ou le déconstructeur opiniâtre du néoplatonisme. Donc, Damaskios est forcément le traître de sa propre tradition et le responsable du « naufrage du néoplatonisme »[6].

En outre, cette vision négative risque même de se renforcer, car nous avons insisté sur le choc et les conséquences iconoclastes provoqués par un certain nombre de situations aporétiques. La prise de conscience de notre impuissance et de notre indigence n'est pas aseptisée de tout senti-

---

[2] Cf. p.ex. J. Trouillard (1969), p. 929.

[3] Cf. P. Athanassiadi (2006), pp. 207–214.

[4] Cf. H. Ritter (1836 ; all. 1829), t. IV, p. 558 ; R. Strömberg (1946), pp. 175–192 ; A. Linguiti (1990), passim ; S. Rappe (1998a), pp. 111–125 ; ead (1998b), pp. 337–363 ; ead. (2000) ; P. Athanassiadi (1999a), p. 165 ss ; F. Trabattoni (2002), pp. 490 ss ; D. Cürsgen (2007), pp. 315 ss.

[5] Cf. Thomas Taylor (1816/1995).

[6] E. Zeller & R. Mondolfo (1961), vol. VI, pp. 210–218.

ment douloureux. Dans un premier temps, la pensée se heurte à ses propres limites commence par regimber, parce qu'elle se sent dépossédée, devient furieuse puis semble effondrée. Mais si l'on s'en tient là, le néoplatonisme aporétique de Damaskios va apparaître comme un platonisme excessif, furieux et dépressif, risquant de mener à sa vérité funèbre et à sa perte des siècles de méditations néoplatoniciennes. Cependant comment peut-on imaginer que Damaskios puisse vouloir intentionnellement ruiner sa propre tradition, lui le grand philosophe platonicien de l'Académie d'Athènes et le païen convaincu ? Comment peut-on imaginer qu'il offrirait sur un plateau la tête mutilée du platonisme aux chrétiens[7] ? Ou alors inconsciemment, au sens où « il n'a pas aperçu lui-même la portée de sa critique » comme le suppose M.-C. Galpérine[8] ? Il est difficile de croire cela, car Damaskios est un provocateur lucide.

Il nous semble donc honnête de conclure notre travail en disant quelques mots sur la présence *positive* de l'aporie, et de jeter un regard *autrement* sur cette œuvre extraordinairement critique, en tout cas un regard différent de ceux qui croient y voir un pessimisme philosophique jeté à la face d'un monde désolant de sectarisme.

Il est donc nécessaire de comprendre que si la tragédie éprouvée est celle de la pensée, elle n'est peut-être pas celle de la conscience tout entière. Après avoir vécu une sorte de déprise de nos facultés rationnelles, l'âme se reprend, posant un regard neuf sur elle-même. Et voir le *Péri Archôn* comme un traité « sceptique » dont le but unique est de dénigrer la condition humaine en s'infligeant une douleur psychique de plus en plus envahissante et fatalement stérile nous paraît être un contresens exagéré. Ne faut-il pas plutôt comprendre ce labeur aporétique comme la volonté de porter un regard lucide et pragmatique, voir constructif, sur le statut de l'homme, sur ses limites, mais également sur ses possibilités insoupçonnées ? Le *Péri Archôn* est fondateur d'une aporétique élevée au rang d'une méthode métaphysique qui n'est pas un vain aporétisme.

Après avoir affronté la pensée aporétique de Damaskios tout au long de ce fastidieux travail et dans le devoir de ramasser ce que nous pouvons y gagner d'essentiel, afin de proposer une interprétation plus constructive du *Péri Archôn* et peut-être de nouvelles pistes d'investigation au sein de cet univers encore mal connu, nous allons maintenant avancer quatre remarques qui nous paraissent décisives.

---

7 Cf. p. ex. R. v. Haehling (1980), pp. 82–95 et *id.* (1982), pp. 52–85.

8 M.-C. Galpérine (1987), p. 95.

1. L'aporétique comme voie d'introspection

Damaskios fait le choix d'une pensée qui s'en tient à l'aporie. Héritier de cette τέχνη particulière, Damaskios est peut-être le seul, en tout cas le seul néoplatonicien, à l'exploiter avec autant de vigueur et d'une manière aussi systématique au service de la réflexion philosophique. La structure en hélice de l'œuvre, qui à chaque palier de réflexion semble renouer avec les apories, pousse le platonisme à sa puissance maximale. Or la difficulté de l'interprétation globale du *Péri Archôn* réside dans l'orientation *existentielle* que ce néoplatonicien fait de l'aporie. Au fur et à mesure de notre examen des apories, nous nous sommes progressivement aperçus que chaque énoncé aporétique, outre qu'il fournissait à la pensée philosophante les cadres et les prémisses d'une recherche critique, devenait également l'outil adéquat à une expérience *fruitive* de la pensée. Le *Péri Archôn* exploite le potentiel aporétique bien au-delà de sa fonction purement diaporématique.

Penser aporétiquement, c'est *éprouver* que toute question trouve sa finalité et sa vérité en une aporie. Ce qui signifie qu'essentiellement, l'aporie du *Péri Archôn* est une *expérience de l'âme* au sens où elle provoque la « vision », au sein d'affirmations difficiles et contradictoires, de l'âme elle-même. Et c'est à notre avis l'un des aspects qui a été trop souvent ignoré chez Damaskios. Il serait en effet injuste de voir dans l'édifice du *Péri Archôn* un simple jeu de construction purement abstrait ou oisif.

Au contraire, les apories expriment et mettent en lumière les *conditions* et les *conditionnements* de l'âme qui dans son approche des principes en mesure d'un seul coup l'écart. L'âme vit en quelque sorte au travers de l'aporie sa propre impuissance et prend intimement conscience de sa position au sein de toute la procession. Par l'aporie, l'âme philosophante s'éveille à elle-même, dans sa propre conscience hypostatique. L'âme en travail aporétique se découvre elle-même. Le néoplatonicien peut dès lors être en mesure d'évaluer et de comprendre les contradictions de sa pensée titanesque conditionnée par la *diastasis* de sa procession, de découvrir sa passion pour la division, observer le mécanisme d'une raison qui ne pense que dans l'opposition et la temporalité. Donc, bien que l'on ne puisse pas nier l'existence d'une « crise » psychologique provoquée par les apories, que Damaskios s'est évertué avec style à rendre aussi poignante que possible, nous pensons que ces turbulences émotionnelles sont en quelque sorte un expédient efficace en vue de provoquer une réaction salutaire : une conversion vers soi-même. Damaskios introduit la dimension *propédeutique* de l'aporie en faisant d'elle la condition du « connais-toi toi-même », impéra-

tif de toute future zététique métaphysique au moyen d'une sorte d'exercice ou de « gymnastique » de pensée en vue d'une meilleure capacité philosophique[9].

Au fil de la lecture de l'œuvre damaskienne, l'aporie nous est apparue revêtir la fonction d'un outil *pédagogique*, sans aucun doute le plus efficace, provoquant une réelle présence à soi, couvrant ainsi la tâche à la fois la meilleure et la plus difficile : la pratique antique, implantée au cœur de toute sagesse, de la connaissance de soi. Damaskios fait de l'aporie un *pragmatisme* philosophique, et se fait le porte-parole de toute la tradition philosophique grecque de l'autoconscience. Ce dernier païen est donc convaincu du bienfondé et de la nécessité des apories, formant une véritable méthodologie introspective. Le premier devoir du sage doit s'accompagner d'un retour sur soi-même et de la connaissance de son âme[10]. Autrement dit, si l'on est ignorant de la nature et du mécanisme de notre propre pensée, il est facile de s'abuser soi-même à propos des principes premiers. « L'aporie est l'antipode philosophique de la facilité illusoire »[11]. Damaskios veut comprendre *pourquoi* nous sommes dans l'aporie. La nouveauté de Damaskios est d'avoir su dépasser le sens purement logique et théorique de l'aporie, pour en faire un instrument à part entière d'introspection. En ce sens, on peut parler de *vertu* aporétique ou d'une *via aporetica*. Dimension pratique (*praxis*), voire initiatique, dans le sens où l'âme devient son propre objet d'observation et d'investigation. C'est pourquoi l'aporétisme du *Péri Archôn* est une sorte de gymnastique progressive amenant l'âme qui en souffre à une conscience lucide d'elle-même.

Aura-t-on le sentiment que Damaskios se « répète », relance les mêmes dilemmes, en « rajoute » à chaque fois, nous nargue plusieurs fois avec les mêmes apories ? Mais on comprend alors que c'est volontaire, parce que *Damaskios veut nous montrer quelque chose*. Il tient à nous dire et à le répéter autant de fois que nécessaire, pour nous le faire admettre – définitivement que *nous pensons dans la dualité*, c'est-à-dire dans l'opposition, la contradistinction, la détermination, la division. Ce qui a pour conséquence que nous concevons l'Intelligible en son sommet, les principes ultimes, selon des *structures à trois termes*, se répliquant sur chaque région métaphysique. Or la conception triadique, aussi théologiquement séduisante soit-elle, ne colle

9 D. O'Meara (2001b), p. 190.

10 Cf. Héraclite, fr. 22 B 101 (DK) ; Platon, *Alcib.*, 130 *a-c* ; Plotin, *Enn*, V 9 [5], 5, 31 ; I 1 [53], 5, 1–8 : I 1 [53], 6, 5–17 ; Jamblique, *Protrept.*, 21 ; *De Myst.*, X, 286, 11. Cf. aussi Porphyre, *Sent.*, XL, 4. p. 37,12 ss ; Julien l'Empereur, *Oratio* VI, 7, 260*c*.

11 A. Motte et Ch. Rutten (2001), p. 51.

pas avec la sphère supradivine où règne la pure simplicité, où le nombre n'existe pas, ni aucune altérité. Pas plus d'ailleurs que la dualité ne coïncide avec la nature des principes. Grâce aux apories, Damaskios remonte à la racine de toute aporie en touchant la loi même de la pensée. Toute l'aporétique du *Péri Archôn* converge vers cette évidence, presque simple et bien souvent inaperçue, que *notre perspective dualiste est la source fondamentale des apories des premiers principes*. Dualité, et par suite trialité, représentent les *structures universelles de la pensée humaine*, conditionnant son fonctionnement (ἡμεῖς γε ἀνθρωπίνως διαλεγόμενοι)[12] et contaminant les principes. Donc lorsque nous appréhendons la réalité, nous la restructurons dans nos propres cadres. Ce que nous concevons des réalités suprasensibles est le résultat de notre organisation mentale. Damaskios répètera inlassablement que « nous ne pouvons ni les concevoir ni les nommer autrement que par ce biais où nous sommes contraints de nous servir de nos raisonnements »[13] et nos λόγοι reflètent le mécanisme de notre pensée. Même les discours théologiques sont les fruits de notre structure mentale. Nous devons réaliser que nous ne pensons ou n'exprimons l'Au-delà que depuis *notre perspective* (ἡμῖν). C'est ce que Damaskios voulait signifier en introduisant le néologisme γνῶσμα (knowledge datum), dont la création est peut-être l'un des coups de génie le plus provocateur et le plus « moderne » du néoplatonisme. Il n'y a de connaissance des principes que *relative*, c'est-à-dire « filtrée » au travers le tamis de notre pensée. Tout ce que nous saisissons intellectuellement des principes n'est que le fruit d'une internalisation du connaissable (γνωστόν) en nous-mêmes et formaté selon les cadres prédéterminés de notre intellection.

Donc tout ce que nous concevons ou disons, en un mot, connaissons des principes est d'avantage une connaissance sur nous-mêmes que d'eux-mêmes. Damaskios ne cherche pas à prouver la validité de la Vérité, mais à montrer l'idée fausse que l'on s'en fait. L'aporie est le chemin préparatoire et indispensable pour dépasser notre approche raisonnante des principes. Et nous ne pouvons qu'être d'accord avec O'Meara lorsqu'il écrit : « L'âme en travail aporétique ne vit donc pas l'échec ou la futilité. […] Les apories qui travaillent l'âme dans sa pensée et son discours de l'absolu ne sont donc pas, aux yeux du philosophe néoplatonicien, des exercices vides, destinées à l'échec »[14].

---

[12] Damaskios, *De Princ.*, I, 304, 22 R. / III, 410, 14 W.-C.
[13] Damaskios, *De Princ.*, I, 304, 23–25 R. / III, 140, 15–18 W.-C.
[14] D. O'Meara (2001b), p. 193.

2. L'APORÉTIQUE COMME « EUPORIE PARADOXALE »

La pensée humaine ne peut renoncer à dire l'Origine, pas plus qu'elle ne peut renoncer à la connaître. Mais dès que nous nous efforçons de déterminer les principes premiers ou d'en dire quelque chose, nous sommes entraînés malgré nous dans une sorte de naufrage qui naît d'un éclatement et d'un renversement de toutes nos notions et de tous nos discours. Notre âme, au nom de sa nature duale, est prise dans une toile de contradiction et de connexion d'opposés où chaque terme de l'antitypie inclut l'autre. Or « si dans toutes nos tentatives pour atteindre l'absolu en restant dans les limites de notre discours logique, nous ne pouvons échapper à ce cercle vicieux, pourquoi donc ne pas tout simplement déclarer que cette recherche n'est rien de plus qu'une folle chasse aux chimères et y mettre fin comme le demanderait le bon sens »[15] ? Il y a deux attitudes quant à l'aporie : l'une est de renoncer et de rebrousser chemin et l'autre est de ne pas céder au désespoir et de trouver une *résolution*. Tout aporétisme, pour être pleinement compris et correctement interprété, doit être mesuré à la question de son propre dépassement, possible ou non. Comme le fait remarquer J. Combès, « notre seule ressource est d'user de l'aporie elle-même comme d'une méthode de purification radicale vis-à-vis de toutes les formes que peut prendre l'aveu du principe »[16]. Pour conclure notre travail sur l'aporétisme lui-même dans son rapport à la dualité humaine, il est nécessaire de dire un mot sur cette question. Non pas ici entamer une discussion, ce qui pourrait faire l'objet d'un autre travail de recherche, mais suggérer une orientation.

L'aporie évoque en creux celle de l'εὐπορία, du πόρος ou de l'εὔπορος. Le texte de Damaskios pose effectivement le problème du rapport existant entre l'aporie et la notion, de « solution » (λύσις). Mais que faut-il entendre par ce terme ? Nous avons expliqué que si certaines apories, dites dialectiques, se résolvent, jusqu'à un certain point, au sein de la démarche anagogique du passage du déterminé à l'indéterminé au moyen une sorte de « gymnastique » que Damaskios appelle *sunairesis* et *anaplôsis*, – contraction et simplification de toutes nos notions divisées en un unique concept compact et global –, d'autres apories, dites métadialectiques (la Première aporie, celles portant sur l'Ineffable et l'Un pur, par exemple), excluent toute solution de ce genre. Et en ce qui concerne ces dernières apories doit-on soutenir que Damaskios « est pris d'une véritable panique et se met à

[15] L. Kolakowski (1989), p. 41.
[16] J. Combès (1981/1996), p. 210.

rechercher la sortie ; sans succès »[17] ? En bref, les apories métadialectiques font-elles de l'aporétisme global du *Péri Archôn* un aporétisme essentiellement « malheureux » et sans issue ?

Nous pensons au contraire que l'aporétique du *Péri Archôn* s'investit dans une démarche euporétique constructive en vue de *frayer un passage au-delà de la rationalité* dans sa totalité. En effet, lorsque M.-C. Galpérine déclare que « la résolution des apories ne peut-être qu'un dépassement. Il s'agit moins de réfuter des arguments que de s'élever à un niveau où les apories cessent de se poser »[18], elle mesure avec perspicacité où se situe le débat. En effet, le dépassement des apories ne se pose pas en matière de solution *logique*, car par essence, l'aporie, au sens strict, n'a pas de solutions *à ce niveau*. Il ne faut pas tomber dans le piège du faux débat qui serait de croire que si les apories les plus coriaces n'ont pas de solutions rationnelles, ce qu'elles ne peuvent effectivement avoir, nous sommes alors démunis de toute résolution. Penser la notion de λύσις des apories sur le plan discursif, pour ensuite naïvement en désespérer immanquablement la venue, n'est pas autre chose que se convaincre faussement d'une tonalité pessimiste de l'œuvre tout entière. Parce que l'aporie qui dénonce les limites de la raison humaine ne peut pas trouver d'issue à l'aide du raisonnement, c'est-à-dire une solution rationnelle ! En fait une aporie n'est jamais levée sur le plan où elle se pose. On ne peut délier le nœud aporétique avec les moyens que l'aporie remet justement en cause. Par contre, elle peut trouver sa vérité dans son *propre dépassement*, c'est-à-dire depuis la perspective d'un niveau supérieur qui l'englobe. C'est en ce sens seulement que toutes les apories ont des *résolutions* et non des solutions, si on prend ce dernier terme dans un sens réducteur, à savoir rationnel ou scientifique. Or c'est souvent dans une optique de solution et non de résolution que se placent ceux qui voient dans l'aporétisme damaskien un véritable « cul-de-sac ». L'aporie est au contraire un lieu de *tension acheminante* vers une vérité qui reste à découvrir dans *une résolution globale supérieure au plan aporétique lui-même*. En définitive, *toutes* les apories, dialectiques et métadialectiques, du *Péri Archôn* sont potentiellement des « eupories paradoxales », pour reprendre la belle expression de Beierwaltes[19], dans le sens où chaque aporie offre la perspective de son propre dépassement à condition que l'on se situe dans un état de conscience supérieure au champ aporétique. L'euporétisme du *Péri Archôn* constitue en une escalade pro-

---

[17] P. Athanassiadi (2006), p. 211.
[18] M.-C. Galpérine (1980), p. 340.
[19] Cf. W. Beierwaltes (1965, ^{2}1979), p. 342.

gressive vers des niveaux de résolution de plus en plus compréhensifs et enveloppants, afin de réduire au maximum l'écart imposé par la procession et l'altérité de toute connaissance, permettant un *rapprochement* (ἐγγύς) vers les principes.

L'aporie est un *état de conscience* d'une limite de la pensée, au sens où celle-ci n'existe pour nous que dans l'expérience même de cette limite, mais chaque résolution également. De même que pour A.C. Lloyd, « les hypostases sont des expériences ; elles sont des types de consciences »[20], chaque niveau résolutif est également un type de conscience.

Nous avons compris que l'aporie nous renvoie à l'*illusion* de nos modes de connaissance, celle de nos conceptions et de nos prédications. Cette illusion se manifeste dans notre insistance à projeter nos structures mentales sur ce qui transcendent toutes structures : « il faut concevoir les indivisibles comme ils doivent être et non pas comme nous les pensons nous-mêmes (οὐχ ὡς ἡμεῖς ἐννοοῦμεν) »[21]. Or Damaskios aborde la question euporétique sous l'angle d'une cathartique dont le but est de *mettre fin à cette illusion en purifiant à fond ou définitivement la pensée*. La διακάθαρσις fait alors figure d'unique remède au poison de la surimposition mentale. Damaskios insiste sur la possibilité d'un désillusionnement ou d'un déconditionnement de nos habitudes de penser. Il faut se contraindre à résorber notre division mentale signifie replier et résorber la dualité dans une perspective de non-dualité et replier et résorber toute triade dans la perspective de l'unité. Il faut alors cesser de croire à la possibilité d'une anagogie frauduleuse qui se complaît à transposer les notions d'ici-bas sur les réalités de là-bas[22]. La pensée ne doit plus projeter (προβάλλειν) ou de surimposer sa propre dualité sur ce qui transcende toute dualité[23]. « En purifiant à fond dans la mesure du possible nos concepts, nous les rejetons comme indignes de s'appliquer à ces réalités intelligibles »[24]. Il faut comprendre que toutes nos conceptions ne sont que des allusions (ἔνδειξις) et les tenir pour telles. Purifier est en quelque sorte passer de l'illusion à l'allusion.

L'aporie ne clôt la problématique du discours et de la connaissance de l'origine que pour éveiller la pensée à sa véritable aptitude à la conversion lui permettant d'aller au-delà d'elle-même vers une gestation ineffable authentiquement accomplie, c'est-à-dire dans un pur mouvement de

---

20 A.C. Lloyd (1990), p. 126 ; cf. aussi R.T. Wallis (1976), pp. 121–153.
21 Damaskios, *De Princ.*, I, 164, 16–17 R. / II, 121, 5–8 W.-C.
22 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 253, 14–16 R. / III, 57, 12–14 W.-C.
23 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 8, 24–25 R. / I, 10,24–11,2 W.-C.
24 Damaskios, *De Princ.*, I, 303, 2–3 R. / III, 137, 15–17 W.-C.

transcendance dépassant toute dualité. Les apories du *Péri Archôn* agissent sur l'âme en provoquant une déprise. De ce fait, s'impose à nous l'idée d'une *purification* comme *condition du dépassement possible de l'aporie au moyen d'une déprise de la dualité*.

Remarquons que Damaskios livre au lecteur plusieurs modalités de purification – pas toujours clairement expliquées, admettons-le. Nous en donnons néanmoins un bref aperçu :

Purification de nos concepts (διακάθαρσις ἐννοιῶν)[25] ou *passage du différencié dans l'indifférencié*[26] *au moyen de l'analyse* :
Les apories « dialectiques » se résorbent dans une *résolution dialectique*, anagogique ou *analytique* (contraction-anaplôse) par une sorte de « training » permettant de transcender la division de notre pensée en la transmutant en pensée unifiée, contractée et simple. Autrement dit, nous sommes propulsés vers un état de *conscience supérieure unitive* (appréhension de l'unifié) où l'aporie ne se pose plus. L'analyse opère une véritable transformation de nos habitudes de penser, *réalisant en nous* le passage du différencié à l'indifférencié. Triple purification qui consiste en une contraction des réalités intelligibles (triade « étance-vie-intellect ») en un mode unifié et indifférencié, en une contraction des propriétés intelligibles et en une contemplation de ces réalités intelligibles à l'état de tout indifférencié. Cela signifie effacer de nos conceptions ce qu'elles ont de déterminé. La purification de nos notions signifie que nous les rejetons comme indignes de s'appliquer aux réalités intelligibles[27], c'est-à-dire que nous rejetons la conception triadique comme réellement inadéquate et que nous la tolérons que comme allusion (ἔνδειξις) ou à titre purement indicatif[28]. La purification agit comme *une modification du processus mental* : passer d'une pensée qui agit dans l'opposition et la division des concepts à une pensée qui résorbe et englobe la totalité de la multiplicité et opposition des concepts. Passage du μεριστὸν νοήμα au ἁπλὸν νοήμα.

Purification de notre passion titanesque pour la dualité :
Ici comme le signale M.-C. Galpérine « purifier n'est pas nier, c'est affirmer ensemble deux contraires »[29]. Ce qui signifie plus particulièrement résorber

[25] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 275,8–276,25 R. / III, 92,14–95,10 W.-C.
[26] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 102, 21–22 R. / II, 27, 8–10 W.-C.
[27] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 303, 2–3 R. / III, 137, 15–17 W.-C.
[28] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 230, 15–20 R. / III, 18, 20–27 W.-C.
[29] M.-C. Galpérine (1987), p. 34.

le processus d'exclusion des contraires en affirmant *à la fois* l'un et le tout. Comme le dit Damaskios, il faut « briser ce que l'Un a de partiel par l'addition du tout et réduire ce que le tout a de composé en y ajoutant la simplicité de l'Un »[30].

Purification radicale de la gestation de notre pensée elle-même (διακάθαρσις ὠδίνων)[31] :
Les apories « métadialectiques », leur radicalité ne trouve pas de résolution dans la *sunairesis* et l'*anaplôsis*, mais dans celle du dépassement complet ou d'une suspension définitive de la pensée elle-même. On parlerait ici de *résolution intégrale* ou supradialectique. Le désir profond de l'Origine se comble non dans la connaissance, c'est-à-dire dans la mise au monde d'une conception, mais dans un rapprochement au-delà de toute connaissance, de tout discours, de toute conception. Nos gestations sont en quelque sorte résorbées en elle-même au point de s'effacer tout bonnement en laissant place au silence parfait et plein, « gestation qui demeure à l'intérieur et ne procède pas »[32]. Il ne s'agit pas ici de stérilité, mais du dépassement de toute détermination en gestation, en concentrant cette gestation sur elle-même et en la faisant remonter vers ce qui est absolument simple[33]. L'indicible se manifeste en nous dans une tension au terme de laquelle la pensée se supprime elle-même comme « une pensée se recueillant au point où elle n'est pas encore née à celui où elle se consomme, en deçà ou au-delà de toutes ses antithèses et donc de la négation elle-même »[34]. Ici la résolution intégrale des apories est dans l'absence même de toute pensée.

Pour Damaskios, l'euporie en tant que catharsis n'est pas une consolation abstraite, mais s'inscrit dans la profondeur des mythes païens. La purification est la réponse « dionysiaque » à la question de la nature titanesque de notre âme. C'est la part divine en nous qui se manifeste. Mort et retour à l'existence du *Dionysos-Zagreus* en nous. Jouant sur la subtile et remarquable résonance entre le Cosmos et l'âme humaine, Damaskios exploite ce mythe de Dionysos démembré par les Titans sur le niveau psychique pour expliquer, comme nous l'avons vu, nos difficultés et nos échecs à penser les principes, mais également pour montrer que les apparences

30 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 102, 18–24 R. / II, 27, 5–14 W.-C.
31 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 9, 2–10 R. / I, 5–16 W.-C.
32 Damaskios, *De Princ.*, I, 58,29 R. / I, 88,20 W.-C.
33 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 58, 12–13 R. / I, 87, 20–21 W.-C.
34 J. Trouillard (1969), p. 930.

de la destruction ne sont que les signes d'une transformation future *réelle*. Ce mythe met en lumière l'interaction fructueuse entre aporie (mort) et euporie (renaissance). Si pour Damaskios, l'âme humaine est déchirée par les Titans, c'est-à-dire la dualité, elle comporte aussi, secrètement au sein d'elle-même, quelque chose qui a échappé au carnage des Titans, symbolisé par le cœur intact de Dionysos, centre d'une vie renaissante. Toutefois, il faut dégager et purifier cet élément divin en nous de toute division et détermination. Le rituel est ici purement intellectuel, mais n'en est pas moins authentique. Il doit au sein de l'âme *inverser* la *genesis* titanesque qui fait surgir en nous le multiple de l'un, c'est-à-dire le langage et la multiplicité des notions. De l'aporie qui est le signe de la présence titanesque en nous, il nous faut atteindre ce centre euporétique qui est la manifestation d'un retour vers l'unité. La purification conditionne la possibilité de cette réabsorption du multiple intellectif en nous dans un centre de convergence silencieux et indéterminé.

Le thème de la purification développé dans le *Péri Archôn* permet de réinterpréter ce texte sous une lumière moins cruellement pessimiste, apportant évidemment une note « optimiste » au sein de cet univers carcéral aporétique, en décapant progressivement l'idée qui s'est incrustée chez le lecteur d'une descente aux Enfers sans retour. Nous rejoignons J. Dillon lorsqu'il écrit que « La dialectique de Damascius n'est pas, après tout, dirigée vers un but destructif ou sceptique, mais plutôt vers une purification de nos concepts »[35]. Or nous avons la conviction que Damaskios exploite une métaphysique aporétique dans le but de nous la faire dépasser ; autrement dit, de nous conduire dans un premier temps vers le constat d'échec de la pensée humaine, puis *au-delà*, c'est-à-dire premièrement vers la *transmutation* de notre pensée dualisée en une pensée simplifiée et, secondement, jusqu'au point d'*anéantissement* de toute pensée, pour atteindre le « néant intérieur » de l'âme, « nescience abyssale », féconde d'une expérience fruitive de l'Absolu. Il semble vouloir nous convaincre que l'Origine se « saisit » dans le creux de cette non-pensée. L'euporie doit se comprendre comme une *réalisation* par l'âme tout entière d'une vérité qui ne saurait demeurer théorique, ni même théologique.

[35] J. Dillon (1997), p. 375.

3. La « mystique froide » de Damaskios

Peut-on parler d'une *mysticité damaskienne* ? L'aporétisme radical du *Péri Archôn* peut-il être interprété et compris comme *une voie spirituelle de non-dualité* ?

Comme le précise P. Hadot, « lorsqu'on aborde une œuvre de philosophie de l'Antiquité, il faut toujours penser à l'idée de progrès spirituel. Pour les platoniciens par exemple, même les mathématiques servent à exercer l'âme à s'élever du sensible à l'intelligible »[36]. J. Combès voit dans l'aporétique radicale de Damaskios « une méthode de voie spirituelle [qui] reste la seule voie d'accès ou de conversion vers le rien du rien »[37]. Il défend une vision « mystagogique » du *Péri Archôn* contre une interprétation qui ferait de Damaskios un sceptique, un agnostique, teinté d'un athéisme larvé, et il en conclut que le dernier néoplatonicien développe « une critique du discours qui devient, à travers la recherche des premiers principes, une véritable voie mystique »[38]. Mystique à force d'être critique, deux exigences qui se rejoignent, pour cet interprète, dans l'aveu de silence qui entoure l'Ineffable. La question d'une « authenticité mystique » damaskienne est désormais ouverte.

Prenant appui sur un débat à la fois complexe et périlleux[39], l'interprétation de J. Combès ne manque pas de pertinence, de bon sens aussi, et

---

36 P. Hadot (1997), p. 50, et également son ouvrage (1987, ^{3}1993, ^{4}2002).

37 J. Combès (1981/1996), p. 221.

38 J. Combès (1998), p. 279.

39 Le problème majeur d'un tel débat est qu'il s'appuie lui-même sur une notion contrariante, souvent difficilement définissable, soumise de plus en plus une utilisation arbitraire et victime d'un oubli curieux de son orientation authentique, voir W. Burkert (2003a).

En 1905 déjà, le Professeur A.E. Waite, pp. 1 ss a ressenti et a décrit clairement cette problématique : « All the great subjects have their unhappy associations, as they have too frequently their unworthy and perverted side. [...] Now, the name of Mysticism and the denomination of Mystic have passed through various undesirable ordeals in their comparatively brief history ; yet they are terms which – in modern times – have been used to distinguish (1) the highest method and object of research which it has entered into the heart of man to conceive or follow, and (2) not only those disciples of the path who have embraced the method, but – speaking *ex hypothesi* for the moment – those who have reached its object. For this reason, as it is my intention to make use of the words, it would be idle to consider in the first place whether they should be abandoned preferably, nor will it be needful to dwell at much length on the question whether they can be replaced by other symbols of language which would embody more efficiently that which they have implied for the last two hundred years or longer. That they are a prefect name and description I am in no wise prepared to affirm. That in their conventional use they owe their chief efficiency to anything but accretions superposed by custom I am prepared to doubt. They suggest connotations in things like the Instituted Mysteries – more especially of the classical world, and those of Greece above all – which are of great importance in symbolism and in the history of symbolism, but are adventitious for

déverrouille la question de la dimension « spirituelle » du *Péri Archôn*, trop souvent sous-estimée à cause de l'opiniâtreté aporétique de ce texte. Au contraire, l'association des termes *aporétique* et *mystique* n'est pas en soi contradictoire. Même si le ton de l'œuvre laisse paraître une certaine perplexité, une certaine angoisse, dues à un environnement inconditionnellement critique, ce n'est pas celui du doute, ni du nihilisme, ni d'un athéisme larvé. Comme nous l'avons montré à travers notre examen des apories, l'aporétisme ne signifie pas nécessairement scepticisme.

Il faut d'abord rappeler que le terme μυστικός s'inscrit à son origine dans une culture précise et un système de foi correspondant : la culture grecque et païenne. En l'occurrence, celui des Mystères grecs de l'Antiquité (on pense notamment à Éleusis)[40]. En outre, une signification terminologique peut évoluer, et il ne sera pas étonnant, mais ce n'est pas non plus une nécessité, que son exploitation ultérieure, baignée dans un univers socioculturel différent, ait pu élargir et nuancer son sens, pour devenir le fruit d'un mélange entre tradition et remaniement mental et culturel. Donc si on parle d'une mystique néoplatonicienne, il faudra comprendre que ce terme a pu évoluer d'une manière interne, se nourrir d'apports extérieurs au monde grec, se teinter de nuances culturelles et personnelles, présenter des facettes et des niveaux distincts.

En outre, le développement spirituel obéit à une logique de déploiement progressif, personnel, permettant d'accéder un nouveau niveau capital que si les niveaux antécédents ont été maîtrisés de manière appropriée. Les « états mystiques » sont le résultat d'un long apprentissage sur soi-même, d'un style de vie, d'un engagement de la personne totale, d'une pratique engagée, bien souvent inscrite au cœur d'un « système » organisé y prédisposant. Nous concédons toutefois que le mystique à la fois trans-

---

our present purpose rather than essential. What is worse, they move in a cloud of illusory seeming because of the false mystics, the popular misuse of words, with all the unholy issues of occult pretence and delusion. But we have held to them so far because – as a fact – there is nothing better in the possible alternatives, and it comes about, therefore, that we must be content with what we have. »

La question de l'expérience mystique est en soi simple, mais le terme lui-même se perçoit dans une complexité intolérable que ses multiples usages et champs de significations engendrent, cf. J. Baruzi (1948), pp. 51–56, paru dans *id.* (1985), pp. 51–58. Les compréhensions de ce que recèle ce terme sont éclatées, plus encore au sein notre modernité qui a tendance à multiplier les lieux qui revendiquent cette appellation. La dimension de la mystique semble se perdre dans la confusion et l'indistinction de définitions plus ou moins pittoresques. Comme le remarque Henri Laux : « De la mystique on pressent donc les dérives bien avant l'accord sur un sens communément reçu » (Henri Laux [2005], p. 77).

40 Cf. p. ex. W. Burkert (2003a), *id.* (2003b), pp. 111–128 ; *id.* (2005) ; cf. P. Foucart (1914/1999).

cende *et* conserve son environnement religieux et philosophique. Donc le terme « mystique » peut avoir pris des connotations différentes, des sens inédits, et varier selon la personnalité spirituelle et philosophique du myste. Comme le dit si pertinemment Jean Baruzi à propos des expériences méta-rationnelles, « on voit surgir des univers contemplatifs qui, par delà des monotonies superficielles, montrent des regards qui ne sauraient se réduire à l'unité » (loc. cit.).

Ce terme est par conséquent difficile à définir. Néanmoins, dans un sens très large, nous serions tentés de dire que la mystique est ce qui désigne *l'effort, entrepris par l'adepte, d'intérioriser totalement, au prix d'une transformation de la conscience, voire de la personnalité, la* (*ou les*) *grandeur*(*s*) *supérieure*(*s*) *et/ou ultime*(*s*)*, dont le système en question en affirme l'existence*. Est considérée comme mystique toute personne qui aspire et réalise cette intériorisation[41]. Toutefois, l'examen approfondi du phénomène mystique montre, qu'au sein d'une mysticité générique et synoptique, apparaissent des nuances, des différences individuelles, voir des niveaux hiérarchiques de ce phénomène[42]. Et ce que l'on entend par « ultime » n'est pas non plus uniforme.

---

[41] Cette définition est inspirée du livre de Carl A. Keller (1989/1996).

[42] Nous renvoyons à l'ouvrage de Ken Wilber (1995, ^{2}2000) (en particulier le chap. 8 : *The Depths of the Divine*, pp. 287–325 et la note 8, pp. 634–636). Ce savant a pressenti que les différentes mystiques ne se confondaient pas. Il propose un classement sur quatre niveaux en fonction de la modalité et de la finalité de chaque expérience : 1) *Mystique naturelle* caractérisée par des cognitions et des évènements paranormaux (sortie du corps, voyages astraux), par des sentiments temporaires d'être uni à des plantes, des animaux, des hommes et même à la nature entière. Cette expérience transcende la réalité ordinaire, mais reste partie intégrante de son référent. ; 2) *Mystique du divin* dont les expériences réalisent l'unification mystique avec le divin, c'est-à-dire avec des êtres surnaturels, avec des démons et des divinités et avec le Dieu transcendant lui-même ; 3) *Mystique sans forme* qui correspond à l'unification mystique avec le principe supra-ontologique sans forme (ἀνείδεον) et dépourvu de tout anthropomorphisme et 4) *Mystique non duale* qui est le dépassement de toute forme et de toute connaissance, ainsi que de la dualité sujet et objet.

En outre, une discussion créative sur ce thème doit prendre en considération trois perspectives essentielles (cf. l'ouvrage de Reza Shah-Kazemi [2006]) :

1) *la perspective doctrinale de l'Ultime ou de la Transcendance* : quelle est la conception que s'en fait le mystique ? Quel est son « background » théorique ?

2) *la réalisation elle-même ou le type « d'assimilation » de la conscience envers cette Transcendance* : quels sont les rôles de l'égo, de l'intellect, du divin. Jusqu'où va cette « ascension » de la conscience ? De quel « état de conscience » parle-t-on ?

3) *le « retour » post-expérientiel* : comment se comporte le mystique dans la vie quotidienne, avec les autres ? Comment voit-il le monde, lui-même ?

Ce qui importe dans toute la discussion sur la mystique est d'éviter une approche qui est appelée par Reza-Shah-Kazemi « "the reduction of transcendence", inasmuch as they all [sc. Steven T. Katz (1978, 1983, 1992), Robert K.C. Forman (1990), W.T. Stace (1961), R.C. Zaehner

Inutile d'aborder ici la question de savoir si on peut parler légalement d'une « mystique néoplatonicienne ». Faisons remarquer toutefois, qu'aujourd'hui, l'idée d'une mystique plotinienne[43] comme d'une mystique proclienne[44], semble plus ou moins acquise, au sens où ce terme est compris comme « une rencontre vivante et métarationnelle de la Vérité ultime au sein d'une expérience personnelle »[45]. Leurs écrits en font foi, ainsi que leur biographe respectif. D'une part, Porphyre, dans la biographie de son maître, estimait que Plotin avait vécu une expérience *extra*ordinaire[46] et d'autre part, l'examen détaillé de l'expérience des *Ennéades*, en fait de nettes descriptions[47]. C'est vrai toutefois que le mot mystique n'est pas utilisé par Plotin lui-même pour nommer son expérience, mais comme le montre J. Baruzi, les mystiques sont en réalité « très sobres en ce qui concerne l'emploi du mot *mystique* »[48] et il n'est pas rare de ne point le rencontrer chez certains. Même si les plus grands mystiques ne se désignent pas eux-mêmes par ce nom, la teneur et la tonalité de leur expérience sont bien mystiques. J.-M. Narbonne, dans son article *Tradition, Philosophie et expérience dans la mystique plotinienne*[49], présente certaines convictions largement adoptées par de nombreux commentateurs et montre que bien que

---

(1961), Ninian Smart (1958) and Frits Staal (1975) – cf. *infra*, bibliographie, pp. 479 ss, in different ways, fail to do justice to the summit of mystical realization. » (op. cit., p. ix, tous les auteurs susmentionnés sont revus d'une manière critique dans l'appendice intitulé « Against the reduction of transcendence », pp. 229–252).

[43] Cf. Plotin, *Énn.*, VI, 9 [9] et le commentaire de P. Hadot (1994), pp. 44–45 et id. (1988), pp. 57–58. Cf. J.-M. Narbonne (2005), pp. 94–95. Cf. encore P. Hadot (1980), pp. 243–265 et *id.* (1987), pp. 3–27, où celui-ci défend cette appellation de mystique en montrant, arguments à l'appui et citations de Plotin lui-même, que l'expérience plotinienne cadre avec la notion même d'expérience mystique. Cf. aussi J.-M. Narbonne (2002), pp. 477–490.

[44] Cf. W. Beierwaltes (1965, ²1979), pp. 277–329 ; J. Trouillard (1972b), *id.* (1982) ; *id.* (1974), pp. 253–264 ; H.-D. Saffrey (1984), pp. 169–182 (= id. [1990], pp. 213–226) ; S. Breton (1987), p. 95 ; Ch. Guérard (1982), pp. 73–82 ; B. McGinn (1991), vol. I, pp. 42–61 ; Robbert M. Van den Berg (2000), pp. 425–443.

[45] Selon Evelyn Underhill (1994), p. 139, la mystique dans sa forme la plus pure est « la science de l'union avec l'Absolu » et le mystique « est la personne qui atteint cette union et non pas celle qui en parle ».

[46] Cf. Porphyre, *Vie de Plotin*, 23, 1–20.

[47] Cf. Plotin, *Énn.*, IV 8 [6], 1, 1–11 ; VI, 9, [9], 11, 31–41 ; 11, 40–41 ; 3, 20–21 ; 11,21 ; 11, 22–25 ; III, 4, [15], 3, 21–27 ; III 8, [30], 6, 37–40 ; I 6 [1], 9, 7 ; 8, 25–27 ; V, 3, [49], 17, 33–38 ; 40–44 ; 12, 50–52 ; V, 5, [32], 7 ; VI, 8, [39], 15, 21–23 ; VI, 7 [38], 34, 28–29. Sur l'expérience mystique plotinienne, cf. D. O'Meara (1974), pp. 238–244. Cf. P. Hadot, *Annuaire 78* (1970–1971), EPHE Vᵉ Section, pp. 282–290 ; *id.*, *Annuaire 79* (1971–1972), EPHE Vᵉ Section, pp. 270–273. Cf. aussi G. O'Daly (1973) et *id.* (1974), pp. 159–169.

[48] Jean Baruzi (1985), pp. 86–87.

[49] J.-M. Narbonne (2005), pp. 96–97.

Plotin n'emploie pas le terme lui-même pour caractériser son expérience, il est une des « références » de la tradition grecque chez qui nous rencontrons une description détaillée et personnelle d'une expérience du type mystique. Il en est de même pour Proklos. Son hagiographe Marinos écrit que son maître « a vu directement de ses propres yeux les saintes visions de la réalité »[50]. En outre, le corpus proclien est truffé de remarques, de descriptions, d'exhortations à de telles expériences[51].

Damaskios appartient au cadre doctrinal et spirituel du néoplatonisme de l'antiquité grecque tardive[52]. Cette tradition philosophique culturellement païenne n'exclut pas, mais au contraire encourage, en tant que couronnement de la philosophie platonicienne et comme bienheureux résultat d'une pratique engagée, des expériences *transformantes*, *supra-intellectuelles*, *de métamorphose du regard*, *transpersonnelles* qui cadrent avec la définition globale que nous venons de donner plus haut. Et la démarche qui doit demeurer présente ici est de s'interroger sur la signification, la modalité, le degré que peut recouvrir chez lui ce type d'expériences et le niveau où il se situe. En bref que signifie pour Damaskios, dans le cadre de sa métaphysique du *Péri Archôn*, une expérience métarationnelle et transpersonnelle ?

Notons tout d'abord que Damaskios s'inscrit dans une exégèse néoplatonicienne qui ne néglige pas, si l'on en croit Proklos[53], d'emprunter ce terme dans son sens premier ni d'évoluer dans un contexte sémantique concordant en tant qu'elle se base sur une vision mystérique et mystagogique du platonisme, notamment de certains dialogues de Platon, dont la sommité « mystique » est le *Parménide*. Damaskios accepte cette tonalité « ésotérique » et « initiatique » du platonisme : « Si, après s'être élevé jusqu'à l'Un, Platon s'est tu, c'est qu'il lui a paru convenable, vis-à-vis de ce qui est absolument secret, de garder un silence absolu selon l'antique coutume »[54]. Le néoplatonisme dans son ensemble considère en effet que la philosophie platonicienne est la Gardienne de la Tradition mystique, c'est-à-dire

---

50 Marinos, *Vita proclii*, 22.

51 Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, I, 1, p. 5, 6–8, 15 ; I 2, p. 10, 6–10 ; p. 17, 10–18 ; I 5, p. 25, 24–27 ; I 7, p. 31, 12–27 ; I 8, p. 33, 22–23 ; I 28, p. 121, 12–13 ; II 10, p. 61, 14–15 ; III 14, p. 50, 17–18 ; IV 26, p. 77, 1–4 ; V 3, p. 17, 13–14 ; p. 18, 15 ; V 34, p. 123, 9 ss ; V 35, p. 8 ss ; V 36, pp. 25–26 ; IV 5, p. 18, 24–25 ; IV 26, p. 77, 23 ; *In Parm.*, I, 617,23–618,2 ; I, 664,2 ; II, 777,30 ; 780,38 ; V, 993, 8–18 ; V, 993, 17–24 ; V, 1026,13 ; *In Tim.*, I, 21,1 ss ; III, 12, 29 ; III, 168,10 ; *In Remp.*, 79,22 ; 87,5 ; 171,12 ; 174,20 ; 192,10 ; 80, 11–12 ; 80, 18–19 ; 80,22 ; 80,30–81,1 ; 81, 9–10 ; 84,29 ; 180,10–182,20.

Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, I, 1, p. 5,6–8,15.

52 Sur ce cadre, cf. p. ex. H. Dörrie (1974), pp. 257–281 et P. Athanassiadi (2005).

53 On trouve 91 occurrences de ce terme et variantes dans le corpus proclusien.

54 Damaskios, *De Princ.*, I, 7,19–8,2 R. / I, 9, 16–18 W.-C.

qu'elle contient des vérités « cachées » sur les choses suprasensibles, intelligibles, dont la plus mystique de toutes est celle du Premier. Pour Damaskios, comme pour Jamblique, Platon a caché aux non-initiés ou à la foule des non-philosophes et des âmes impures celle de l'Ineffable au-delà de l'Un[55]. D'après Christos Yannaras[56], le terme μυστικός a été introduit par Proklos dans le langage philosophique en tant que terme technique. Ce terme signifie à la fois cette nécessité du « crypté » et du « secret », voilée aux yeux profanes donc ésotérique, d'un dépôt traditionnel et révélé (divinement inspiré), mais aussi celle d'une pénétration supérieure de l'Au-delà (de notre pensée). Ce terme a conservé en partie sa version originelle liée aux cultes des Mystères impliquant la nécessité d'une « initiation » préalable ou d'une purification de l'âme. Donc des termes et expressions comme ἀρχαιοτρόπως, ἄφθεγκτον, σιωπάω, ἐν ἀδύτῳ μένει τῆς σιγῆς ἐκείνης, πάντῃ ἀπόρρητον, τὸ ἐπέκεινα employés par Damaskios font singulièrement écho à celui de μυστικός largement employé par Proklos, pour désigner les profondeurs d'une voie spirituelle, initiatique et *transformante* de la philosophie platonicienne[57].

Dans un contexte plus personnel et sotériologique maintenant, nous répondrons que l'envahissement des apories au sein du *Péri Archôn* ne doit pas nous leurrer, car nous trouvons chez Damaskios, bien qu'il n'emploie pas non plus lui-même le terme *mystique*, certaines descriptions, brèves, mais non moins présentes, d'une expérience supra-intellectuelle, ainsi qu'un certain nombre d'indices, exprimés à travers un vocabulaire d'une sobriété rare et parfois insolite, qui nous permettent de dire que Damaskios n'échappe pas à ce « lieu fondamental » de tout être humain[58]. Mais la difficulté à persuader le lecteur moderne d'une telle expérience émane de la difficulté à transcrire une expérience indicible de ce type. Si Damaskios semble peu prolixe à la décrire, c'est par un noble souci de la vérité, parce qu'il est conscient que le discours n'est qu'une tentative avortée et traitre de la rendre intelligible. Ces tentatives de communiquer ce qui ne peut l'être, comme le précise J.-M. Narbonne, « emportent leur lot de difficultés et d'obscurités dans la mesure où ils ne sont finalement que la traduction, dans l'ordre du langage, d'un phénomène qui se produit hors du langage lui-même et s'exprime en quelque sorte dans le silence »[59].

---

[55] En ce qui concerne Platon lui-même, cf. H. Dörrie (1975), pp. 9–24.
[56] Cf. Ch. Yannaras (1988), p. 73.
[57] Certains interprétateurs de Platon essaient de démontrer que sa philosophie serait en profondeur une orientation vers une « expérience indicible » proche de la tonalité des Mystères de l'Antiquité, cf. Ch. Riedweg (1987) ; Ch. Schefer (2001).
[58] S. Breton (1998), p. 259.
[59] J.-M. Narbonne (2005), p. 95.

En outre, une lecture débarrassée des fards d'une soi-disant « orthodoxie » néoplatonicienne pourrait permettre de comprendre sous un regard neuf et autonome l'engament spirituel et *propre* de Damaskios. Nous l'avons compris au cours de notre travail, ce néoplatonicien propose des idées insolites qui ne semblent plus correspondre tout à fait au néoplatonisme habituel. L'extraordinaire nouveauté du *Péri Archôn* est d'avoir adossée toute la structure néoplatonicienne héritée à une innovante conception de l'Absolu, dénivelé au-dessus de l'Un de Plotin et de Proklos, au point que l'Un lui-même n'est plus tout à fait celui de ses prédécesseurs, et de s'appuyer ensuite sur l'exigence aporétique du désillusionnement de notre pensée dualisante pour tenter de l'affirmer. La difficulté d'évaluer une telle pensée réside dans la compréhension du mode dans lequel s'articule le *Péri Archôn* : *métaphysique* ou *théologie* ? Or pour l'esprit moderne, *mystique* est toujours lié au divin et à l' « expérience théologique », ce qui fait que *métaphysique* et *mystique* s'excluent l'un l'autre.

Il est vrai que l'Un du *Péri Archôn* n'est pas dieu et traiter des tout premiers principes n'est pas traiter des dieux[60]. Mais il est vrai que Damaskios ne jette pas non plus la théologie, les théogonies, ni la théurgie pardessus bord. Les seules allusions religieuses du *Péri Archôn* sont à la fin du chapitre sur la procession[61], mais elles sont là. Toutefois, il faut bien faire attention et comprendre que si les dieux ont révélé l'existence des triades et leur procession ternaire, il faut interpréter ce langage théologique – et humain – à la lumière du discours d'une métaphysique aporétique et supérieure, afin d'en apercevoir la valeur uniquement *allusive*. Donc si l'Un est « mystique » au sens où il doit être éprouvé intérieurement, totalement et consciemment, dans une expérience transpersonnelle et supra-intellectuelle, ce n'est donc pas dans le cadre théologique. Comment faut-il interpréter le mode du *Péri Archôn* ? Une dimension supradivine, celle des principes premiers, surplombe une dimension inférieure où se déroulent toutes les théogonies et de ce fait toutes les aspirations humaines de *théomorphosis*[62]. Où se situe la mystique damaskienne ? Quelle est l'expérience ultime ? Sur quel niveau est-elle ? Y a-t-il une tonalité mystique différente entre celle de la première hypothèse et celle de la seconde hypothèse ?

---

60 Cf. M.-C. Galpérine (1987), p. 31.

61 Damaskios, *De Princ.*, I 284, 22 ss R. / III, 108, 16 ss W.-C.

62 Très instructif pour l'arrière-fond platonicien concernant la *théomorphosis* est l'article de S. Lavecchia (2005), pp. 321–391.

De plus, l'union avec l'Un n'est plus l'ultime expérience comme l'exigeait la doctrine de ces prédécesseurs, mais c'est celle de l'Ineffable. L'orientation finale vers l'Absolu ou l'Ineffable « n'est pas celle des rapports de dieu et du monde »[63], ni même celle des rapports de l'Un et de l'âme. Il n'est pas question de théologie ici, ni même d'hénologie. Que signifie donc cet étrange propos, « la conscience indicible (je ne sais comment m'exprimer) de cette sublime vérité »[64], dont on ne peut douter qu'il exprime une expérience métalogique et méta-intellectuelle ?

Et en ce qui concerne, l'union avec l'Un pur ou l'*hénosis*[65], que doit-on penser ? *Supradivins*, les principes premiers ne peuvent être « approchés » par aucun rite théurgique ou religieux. À un certain degré de conscience, seule une pensée purifiée et « initiée » *métaphysiquement* par l'aporie peut être en mesure de *réaliser* les principes premiers. Pour Damaskios, 'expérience de l'Un n'est plus une *expérience du divin*, ni une théophanie, ni une rencontre avec le Dieu suprême ou l'Hénade des hénades au sens proclien[66]. L'Un de Damaskios n'est plus le dieu imparticipable[67] de Proklos vers lequel ce dernier convie à l'union. Il n'y a plus de théologie négative, car il n'a y *là-bas* aucune place pour la *théo*logie ni la *thé*urgie. La critique radicale de l'apophatisme et de la puissance onomastique a enlevé à la théurgie et à la théologie négative le privilège d'atteindre la pure simplicité de l'Un.

Trouvera-t-on donc étrange maintenant que Damaskios soit alors le promoteur d'une mysticité « germinalement » différente, inédite, inaugurale, personnelle, et qu'il ne faudra pas chercher à confondre avec ses prédécesseurs aussi bien dans sa tonalité que dans sa profondeur ? Le fait que la spiritualité néoplatonicienne damaskienne prend racine sur un aporétisme radical, iconoclaste, sera, en son sommet, indubitablement différente de la mystique exaltée de Plotin ou la théurgie mystique de Proklos. Damaskios élève le néoplatonisme. C'est peut-être ce tiraillement entre tradition et liberté intérieure qui rend si complexe une évaluation claire et ferme de sa mysticité. Le *Péri Archôn* exprime la tension permanente entre l'exigence intérieure d'une incoordination absolue, sans attache, un néant prodigieux et vidé de toute pensée et celle d'une coordination indispensable et rassurante avec le tout.

---

63 M.-C. Galpérine, op. cit., p. 31.
64 Damaskios, *De Princ.*, I, 5,20 R. / I, 15–16 W.-C.
65 Cf. Damaskios, *De Princ.*, I 56, 1–4 R. / I 84, 8–12 W-C.
66 Cf. Proklos, *Théol. Plat.*, II, 11, p. 64,11–65,26.
67 Cf. Proklos, *El. Théol.*, § 116.

Une hypothèse très simple peut nous aider à nous orienter dans le maquis des subtilités damaskiennes. Le métaphysique damaskienne se présente au fond comme un *multiperspectivisme*. La notion de « point de vue », c'est-à-dire celle de niveau de conscience est centrale et déterminante chez lui et résout pas mal de difficultés. N'y a-t-il pas au fond ce que l'on peut appeler là aussi une dénivellation de la vérité au sens où chaque expérience d'intériorisation sur un niveau ontologique ou hénologique propre correspond à un niveau de conscience « mystique » propre[68] ? Nous avons déjà soutenu que chaque aporie est une expérience de la pensée dont la résolution est celle d'une conscience modifiée supérieure à la précédente. Or il nous semble – et comme toute piste de recherche, cela reste bien sûr à approfondir –, que l'expérience mystique damaskienne, notamment celle du *Péri Archôn*, se définit non pas comme une extase, mais plutôt comme un phénomène *enstatique*[69], une plongée dans son puits intérieur aussi ténébreux que les Ténèbres Originelles elles-mêmes afin de les y trouver, et qui doit être perçu comme un véritable un *évènement* pour la conscience, comme une réelle *transmutation* intérieure et *essentielle* provoquée par un *état de conscience modifiée et supérieure* dont l'aporie est le tremplin douloureux (rumination métaphysique) et libérateur (purification mentale). Il est évident alors que la remontée du multiple vers l'Un et finalement vers l'Ineffable est jalonnée d'expérience intérieure graduelle permettant de passer d'une conscience mondaine, humaine et soumise au *logos* à une pure conscience au-delà de soi, du divin et de la raison humaine[70]. L'aporie est une souffrance transformatrice, car tout point de vue est toujours provisoire

---

[68] Très illustratif pour cela est un passage sur l'œil divin chez Damaskios, *In Parm.* II 94,25–95,2 R. / II 46,8–16 W.-C. : « De plus, pour celui qui remonte d'en bas vers l'un, la pensée se réduit à son point culminant dans ce diacosme, et l'œil intellectif se ferme, tandis que s'éveille l'œil divin, unitive et mystique ; car, c'est à partir de ce moment que nous entrons en contact avec l'intelligible, selon le regard panoramique, ramassé et henoforme de l'intellect, en nous initiant aux mystères par ce regard, c'est-à-dire en se ramassant (en nous-mêmes), et d'autre part, en ayant la vision époptique de celui-là [sc. l'intelligible] ; comme il est dit dans Platon, *Phèdr.*, 250 *c* 1–4 : Ἔτι δὲ κάτωθεν ἀνιόντι εἰς ἓν ἀποκορυφοῦται ἡ νόησις ἐν τῇδε τῇ διακοσμήσει, καὶ μύει μὲν τὸ νοερὸν ὄμμα, ἀνεγείρεται δὲ τὸ θεῖον, καὶ ἑνιαῖον καὶ μυστικόν· τὸ γὰρ ἐντεῦθεν τῷ νοητῷ συναπτόμεθα, κατὰ τὴν συνῃρημένην καὶ ἑνοειδῆ τοῦ νοῦ περιωπήν, μυούμενοι μὲν διὰ ταύτης, ὅ ἐστιν συναιρούμενοι, ἐκεῖνο δ'ἐποπτεύοντες, ὡς ἐν Φαίδρῳ λέγεται.

[69] Si l'extase divine renvoie à l'aspect exotérique ou populaire de la religion, où domine l'idée d'un ou des dieux anthropomorphe(s), qualifié(s) et « extérieur(s) », et où l'homme va à la rencontre de dieu, dialogue avec lui, voit la divinité, s'unit pour un temps avec elle, l'expérience enstatique renvoie à l'aspect ésotérique, mystique, où le divin est « en nous-mêmes », et où le soi devient théomorphe et divin, et le demeure. Cf. G.-K. Kaltenbrunner (1996), p. 440.

[70] Sur le concept de la « Pure Conscience » en général, cf. R.K.C. Forman (1990).

et toléré jusqu'à ce qu'il soit dépassé par un état de conscience supérieure qui l'englobe, le résorbe et l'anéantit.

Lorsque Damaskios déclare que la perspective des *Oracles chaldaïques* est la tradition théologique la plus mystique de toutes (μυστικωτάτην)[71] en tant que sommet de la «révélation» divine et d'une «technique» d'union à la divinité, il faut comprendre que cette *mystique du divin* ou d'*union avec les dieux* correspond à une certaine expérience intérieure accomplie sur le plan divin comme un *évènement* s'emparant soudainement de la conscience mondaine et la transformant en une conscience supérieure qui se réalise comme *théos*. Cette *théomorphosis* est *quelque chose qui arrive* à la conscience. De même, l'expérience de l'Un engendre un *état de conscience* devenue *purement un*. Et on comprend aussi pourquoi, pour Damaskios, l'*hénosis* dépasse l'expérience du divin transformant la conscience en une conscience supérieure *hénotique*, supradivine, résorbant la conscience *théosique*. En un sens, toute conversion est passage d'un état vers un état supérieur de conscience. Damaskios ne voit pas dans la mystique théiste le niveau ultime de réalisation de l'être humain. Mais il la maintient dans le seul but d'être indispensable à certains esprits qui doivent encore franchir les intermédiaires divins. La nécessité de la *théurgie*[72] demeure pour celui ou celle qui n'a pas encore conscientisé(e) la réalité indifférenciée, simple et supradivine de l'Un.

Ce qui définit l'orientation spirituelle cardinale et décisive, et de surcroît mystique, d'un auteur dépend de ce qu'il entend par l'*Ultime*, c'est-à-dire là où on est en droit d'attendre ce qu'il considère la clef de voûte de la plus haute expérience intérieure. Or Damaskios s'affirme en marge de ses prédécesseurs athéniens en ne faisant plus de l'Un l'Ultime «Vérité», mais celle d'un Ineffable inconditionné, Néant par excès ou pure Ténèbre, vide de tout *logos*, de toute conception comme de toute lumière et clarté. Condition du Tout (même de l'Un), *même pas un*, absolument sans besoin (ὃ μηδαμῶς ἔξει τὸ ἐνδεὲς μηδ' ὁπωστιοῦν)[73]. L'investigation métaphysique du *Péri Archôn*, aidée de l'aporétisme le plus radical, fait donc de son but ultime l'abandon de soi en cet Absolu, Ténèbres évidentes et vertigineuses, Abysse dans lequel meurt toutes pensées. Damaskios vise l'extinction définitive des constructions mentales, de la dualité que nous surimposons déjà sur

---

[71] Damaskios, *De Princ.*, I, 285, 1–2 R. / III, 108, 19–20 W.-C.

[72] La théurgie est également le refus d'une vision purement «matérialiste» et «athée» du monde, peut-être même chrétienne. «Toutes choses sont pleines de dieux», dit Jamblique, *De myst.*, I, 9, 31–32. Or les chrétiens ont «vidé» le monde. La réaction païenne est ce refus «d'une vision tragique du monde», M.-C. Galpérine (1987), p. 13.

[73] Cf. *De Princ.*, I, 26,24–27,4 R. / I, 39, 5–14 W.-C.

les principes et en dernier lieu sur l'Absolu, au point de dépasser toute opposition du monisme et du dualisme. La stratégie aporétique et salvatrice du *Péri Archôn* serait alors de faire prendre conscience de la vanité de nos conceptions qui sont en quelque sorte des états inférieurs de conscience, états typiquement humains et provisoires, et finalement jetables pour celui ou celle qui a eu le courage de les regarder dans les profondeurs sombres et terribles des miroirs aporétiques.

Prenant appui sur une critique radicale et générale de la dualité, considérée comme un piège pour l'âme et dont les apories sont à la fois le terreau révélateur et le remède, et sur l'idée cardinale d'une annihilation du soi (et de toute séparation), on peut parler de *mystique dé-créative*[74] à force de radicalité aporétique ou de *mystique froide* et non contemplative parce que la métaphysique à ce niveau est dépouillée de tout lyrisme émotionnel, de toute béatitude édulcorée et de toute illumination par la chaude clarté du divin[75]. S'il y a une « révélation » faite à l'homme, c'est celle qui surgit du fond de notre être et non des dieux, celle qui jaillit de la rumination des apories. Tout se renverse : la connaissance humaine devient ignorance. La mystique du *Péri Archôn* est au fond celle d'une « mystique d'anéantissement » de soi ou de perte de ce qui est humain dans un cet état d'*hyperignorance* ou de *surinconnaissance* qui prend appui sur le dépassement de sa propre nature duale et dont le *but ultime* est une catharsis radicale de l'âme, une mort définitive et acceptée de la pensée humaine pour atteindre un *état de surconscience*[76] *de l'Absolu.* Damaskios est peut-être en ce sens l'avant-gardiste encore discret d'une mystique du « néant » au sens d'une mystique des « Ténèbres » originelles, silencieuses et indicibles pour tous *logos*, exprimable seulement dans l'idée d'une pure vacuité de tout ce qui est humain et divin[77].

---

[74] Cf. F. Brunner (1990), p. 553 : « la radicalité de la critique damascienne [...] est telle qu'on se prend à songer à un autre déconstructeur absolu, le bouddhiste indien Nâgârjuna ».

[75] Cf. déjà A.-Ed. Chaignet (1898/1964), p. XLI.

[76] Damaskios semble ici tenter de décrire cet « *état sans état* » ou de *surconscience* par l'expression : τὴν ἄρρητον οὐκ οἶδα ὅπως εἴπω συναίσθησιν, cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 5, 20 R. / I, 15–16 W.-C.

[77] Déjà Pseudo-Denys l'Aréopagite, *Théologie mystique I*, – sous l'influence de Damaskios ? – va en ce sens : « ce qui, au-delà tant de la lumière que de l'inconnaissance, se révèle dans la ténèbre plus que lumineuse du silence [...] l'union avec celui qui est au-delà de toute essence et de tout savoir », cf. L.H. Grondjis (1959), pp. 438–447 et S.R.C. Lilla (1997), pp. 117–152. Mais Damaskios se distancie de Denys par le fait même de se placer au-delà du divin. Les Ténèbres ne sont pas la cime cachée de dieu, mais *autre* chose, totalement autre au sens où elles sont hors du Tout.

En outre, une étude comparative de la métaphysique aporétique damaskienne avec d'autres philosophies non dualistes (pour une vue globale, cf. D. Loy [1988]), comme p.

L'« union paradoxale » avec l'Un dépasse toute « contemplativité », en résorbant la dualité de tout acte contemplatif et cognitif, donc dual, en une conscience pure (ἁπλῶς) et au-delà de toute lumière, dans la Source obscure qu'est déjà l'Un pur, ce *Fundus absconditus* de l'Ineffable.

Le *Péri Archôn* décrit donc une expérience *supra-intellectuelle* menant à *un au-delà de tout savoir* : « en effet, tout d'abord, nous entreprenons de voir le soleil, et de loin, certes, nous le voyons ; mais plus nous nous approchons de lui, moins nous le voyons ; et finissant par ne plus voir ni lui ni les autres réalités, au lieu d'être « œil illuminé », « nous sommes devenus la lumière même (αὐτοφῶς γενόμενοι) »[78]. Devenir la lumière, c'est cesser de la voir. Devenir la lumière, c'est être en arrière de cette lumière, comme la source de la lumière est antérieure à elle. Devenir la lumière, c'est en quelque sorte l'anéantir et la résorber dans l'Obscurité de l'Un afin de pouvoir saisir son insondable fond sans aveuglement. C'est dépasser la lumière pour se perdre en l'Obscurité et être soi-même obscurité et silence.

La contemplation de la lumière serait encore une saisie dans la dualité, car la lumière reste un objet à voir. Or cet extrait du *Péri Archôn* semble mettre en avant la *de perte de l'ego*, le passage de l'avoir à l'être. Or curieusement, cette expérience « hénotique » ne rejoint pas tout à fait celle de Plotin qui, elle, s'accomplit dans une sorte d'« union contemplative » ou ce que l'on pourrait appeler expérience de non-dualité *incomplète*. Pour ce dernier l'âme se laisse envahir comme un sanctuaire se laisse visiter par le Dieu[79]. L'*henôsis* est décrite par Plotin comme une théophanie et une époptie soudaine (ἐξαίφνης) de la lumière indicible qui est supérieure aux visions que provoquent les ἀγάλματα des temples et les incantations des rites mystériques[80]. Ce « voir » est une extase[81], vision de l'Un vécue comme un rapt (ἁρπασθείς)[82] de l'âme, une possession (ἐχόμενος). Toutefois, comme le fait remarquer justement D. O'Meara, « Plotin lui-même ne pense pas que

---

ex. les philosophies indiennes de l'Advaïta Vedânta ou du bouddhisme non dualiste et du Tch'an, telles que celles de Çankara, Râmânuja, Nâgârjuna, Sengzhao ou Houang-Po, pourrait prendre et être en mesure de jauger d'une manière plus profonde et concrète la « mystique non dualiste » que nous pressentons chez Damaskios, en tout cas dans le *Péri Archôn*, cf. p.ex. Frits Staal (1961) ; F. Brunner (1981), pp. 103–122 ; R. Baine Harris (1982 ; particulièrement pp. 161–180 et 233–255) et plus récemment Thomas McEvilley (2002), pp. 157 ss, et pp. 549–594.

[78] Damaskios, *De Princ.*, I 56, 1–4 R. / I 84, 8–12 W-C.

[79] Cf. la célèbre métaphore de la maison visitée par dieu symbolisant l'âme qui se remplit du Bien. Cf. Plotin, *Enn.*, VI 7 [38], 35, 7–19.

[80] Cf. Plotin, *Enn.*, VI 9 [9], 11, 22–35.

[81] Cf. Plotin, *Enn.*, VI 9 [9], 11, 23.

[82] Cf. Plotin, *Enn.*, VI 9 [9], 11, 12.

l'union totale du moi avec l'Un entraîne l'annihilation du moi »[83]. Or chez Damaskios, lorsqu'il déclare qu'« au lieu d'être œil qui reçoit la lumière, *nous sommes devenus* la lumière elle-même », cet αὐτοφῶς γενόμενον nous met en présence d'une expérience qui nous *libère de la séparation* du soi et de la lumière de l'Un. La lumière ne peut voir la lumière et par conséquent n'étant plus objet de vision, elle se résorbe dans l'obscurité, tout comme la connaissance se résorbe dans l'inconnaissance. Dans cette expérience paradoxale où être devenu lumière est la dépasser pour sucrer le fond obscur de l'Un recouvert par les Ténèbres de l'Ineffable, il n'y a de place pour aucune extase, ni de délire amoureux, ni d'*eupatheia*, ni aucune ivresse, ni émotion ou enthousiasme, puisqu'il n'a y plus de sujet ni même d'objet, plus aucun savoir ni époptie.

L' « expérience indicible » de l'Ineffable dépasse celle de l'Un. Aller vers l'Origine antérieure et absolue où plus aucune lumière ne réside, c'est aller vers ce qui n'est plus humain, ni divin, ni purement simple, c'est aller vers ce qui n'a plus de base ferme pour la conscience (marcher dans le vide). La pensée s'anéantit dans l'hyperignorance. L'aporétique est devenu chemin vers ce que les Égyptiens nommaient Σκότος ἄγνωστον ou Σκότος ὑπὲρ νόησιν πᾶσαν ou encore Κρύψις μεγάλη.

Il ne faut pas objectivement croire qu'il y a l'Un et un autre principe l'Ineffable. Il n'y a en fait qu'un seul principe, mais que la raison humaine, temporelle et altérée, est obligée de décliner pour le comprendre intellectuellement. Elle le pense dans sa *radicalité* (Ineffable absolu) et dans sa *relativité* (Un-tout-avant-tout). Or seul un renversement complet (*péritropê*) de notre pensée peut nous y conduire et en ce sens l'aporétique est indispensable. Damaskios ne cesse d'affirmer que l'homme est accaparé par le multiple, l'appropriation et la temporalité, sous l'emprise de la dualité. « […] l'homme voit double. Au lieu d'un, tu vois deux, au lieu de deux, tu vois cent […] »[84]. La dualité, véritable taie sur l'ego, ne nous permet pas de jouir de la plénitude du « Soleil de la Nuit ». L'homme est un aveugle de

---

[83] D. O'Meara (1992, ²2004), p. 143 en se référant sur Plotin, *Enn.*, VI 7 [38], 34. En effet ce dernier déclare « emporté par la vague montante de l'esprit et soulevé jusqu'en haut par le flot qui se gonfle, on voit sans savoir de quelle manière ; mais la vision remplit ses yeux avec la lumière ne faisant pas voir aux yeux quelque chose d'autre par cette lumière, mais la lumière elle-même est ce qui est vu. », cf. Plotin, *Enn.*, VI 7 [38], 36, 17–24. Cf. aussi P. Hadot (1987), p. 27 : « L'âme, dans l'expérience mystique, ne coïncide donc pas avec l'Absolu (ce serait impossible) ; mais, identifiée à l'Intellect, elle vit l'extase, le délire amoureux, la jouissance, le désir, l'ivresse de l'intellect, naissant de l'Absolu, comme un rayon qui touche encore au centre en s'éloignant de lui ».

[84] Citation du soufi Attar, cf. Eva de Vitray-Meyerrovitch (1978), pp. 35–36.

naissance qui ne peut «voir» la «Ténèbre inconnaissable»[85] de l'Absolu. Nous ne possédons aucun moyen de connaître l'Origine, ni notion, ni même un soupçon, puisque tout ce qui distancie est un voile posé sur son Mystère sombre. Mais c'est aussi à travers cette critique de l'ego humain et la reconnaissance d'une cécité congénitale que l'on prend conscience que si rien ne peut l'affirmer rien ne peut la nier. L'Origine est pour le langage, comme si elle n'existait pas et sous ce rapport, elle se refuse à l'entendement humain. Mais en même temps, par un étrange paradoxe, l'évidence de l'Origine s'impose à nous en ce qu'il est impossible de l'ignorer, c'est-à-dire impossible de la nier.

Cette «lumière noire» de l'Absolu s'identifie avec le «néant» intérieur ou la Ténèbre abyssale de l'âme, vers laquelle nous ramènent les apories les plus radicales. Tant que le métaphysicien n'est pas parvenu à sa propre *négativité*, *néance* ou *nescience*[86], il ne peut atteindre la *positivité* ou la *suraffirmation* du Sur-Non-Être de l'Absolu que traduit l'expression ἄρρητον συναίσθησιν[87]. Notre renversement total est le creuset de l'éclosion de l'évidence de l'Ineffable. Si la *péritropê* engendre une paralysie de la pensée et des discours jusqu'à leur anéantissement total et porte l'aveu de notre propre impuissance discursive et épistémique, cette même *péritropê* possède un sens «positif», qui va bien au-delà du scepticisme souvent accordé à ce terme. Puisqu'aucune stratégie dialectique (syllogisme, analogie, démonstration, négation) ni aucune possibilité cognitive et conceptuelle ne peut atteindre l'Origine, Damaskios trouve singulièrement en la *péritropê* la seule *stratégie efficace et irréfutable de la présence immédiate en nous de l'Ineffable*. Damaskios exploite d'une manière singulièrement fruitive cette notion de prime abord «déconstructive», car l'homme découvre dans le

---

[85] Cf. Damaskios, *De Princ.*, I, 92, 1–2 ; 104, 18–23 ; 323,19–324,1 R. / II, 11,4 ; 30, 6–13 ; III, 167, 4–5 W.-C.

[86] On ne peut résister à l'envie de citer un passage de J. v. Ruusbroec (1938), p. 171, qui exprime à merveille cette expérience du Néant Originel au cœur de la propre néance intérieure, qui soit dit en passant n'a pas fait l'objet d'une interprétation pessimiste ni sceptique. Le poème n'exprime ici aucune tragédie, mais le *mystère vécu*, indiciblement, au-delà de tout critère discursif et rationnel, d'un «l'Au-delà de Tout» :

> «Si je désire quelque chose, je l'ignore,
> car, dans la nescience abyssale,
> je me suis perdue moi-même.
> Je me suis engloutie en sa bouche,
> dans un abîme sans fond,
> et je n'en serais plus sortir!»

[87] Damaskios, *De Princ.*, I, 5,20 R. / I, 15–16 W.-C.

renversement même de sa pensée l'ombre de la présence de l'Origine. Damaskios dit en effet que la *péritropê* est « la démonstration, imaginée par nous, de ce dont nous parlons »[88], c'est-à-dire l'Ineffable. La pensée humaine, dans sa suppression radicale et son silence final, fait apparaître, de manière indicible et au-delà de toute pensée rationnelle, l'Origine. La première hypothèse du *Parménide*, par la suppression (ἀναιρέσις) de tous les concepts et noms, laisse entrevoir, comme par un détour (περιάγειν) le principe ineffable de toutes choses. La position de Damaskios est claire : seul « par son renversement, le discours *montre* (ἀποφαίνει) que celui-là est ineffable, car, à partir de ce qui vient après lui, le discours a conçu de toutes les façons des arguments opposés »[89]. La *péritropê* exprime l'anéantissement de la pensée qui se tait et meurt pour laisser l'avènement de l'Inconcevable. L'Absolu n'est pas le vide au sens négatif, mais le vide de ce que nous projetons sur lui, le vide de nous-mêmes. Autrement, la pensée humaine ne peut rien dire de lui. Toutefois l'aporie, comme dynamique purificatrice, nous renvoie à nous-mêmes, nous faisant progressivement comprendre que notre propre « néant » intérieur *est la porte vers* l'Ineffable. Il n'y a d'aporie que pour la pensée, et la pensée meurt à l'Ineffable … Tout le reste n'est-il qu'un jeu ou une illusion de la conscience ? L'Absolu de Damaskios dépasse toutes les théologies traditionnelles aussi bien païennes que chrétiennes, et en ce sens, le *Péri Archôn* ouvre un débat qui se situe bien au-delà de la « mystique » de son temps.

4. L'aporétique comme tremplin métadogmatique

Il est impossible à tout philosophe d'une époque donnée d'exprimer l'universalité des principes métaphysiques en dehors de toute « situation » et de toute limitation. Néanmoins, le *Péri Archôn* donne l'aspect d'être une « vision » métaphysique de l'Un et de l'Être plutôt que celui d'un « système » philosophique proprement dit. Ce que nous voyons derrière chaque ligne

---

[88] Damaskios, *De princ.*, I, 15, 23 R. / I, 21, 19–20 W.-C. : αὔτη ἐστὶν ἡ ἐμφανταζομένη ἡμῖν ἀπόδειξις οὗ λέγομεν.

[89] Damaskios, *De princ.*, I, 18, 12–14 R. / I, 26, 3–5 W.-C. : Μήποτε οὖν καὶ ἐνταῦθα περιτρεπόμενος ὁ λόγος ἀπόρρητον ἀποφαίνει ἐκεῖνο κατὰ πάντα τρόπον, ἐναντία ἐπινοήσειεν ἀπὸ τῶν μετ' αὐτόν. Notons que le néant par défaut n'entraîne aucune *péritropê*, ni aucune aporie. Aucun discours ne peut se renverser vis-à-vis de l'irréel et de l'inexistant. Il n'existe pas, tout simplement. Ce néant par défaut, impossible en soi, n'est « ni étant, ni un, ni ineffable, ni de manière affirmative, ni de manière négative, ni selon la *péritropê*, ni de manière contradictoire, ni absolument d'aucune autre manière », Damaskios, *De princ.*, I, 17, 4–7 R. / I, 23,22–24,1 W.-C.

de ce texte, derrière chaque critique (contre ses prédécesseurs), derrière chaque aporie, ressemble à des tremplins vers une vérité qui fait éclater le cadre des systèmes, notamment les exposées systématiques du néoplatonisme : l'absoluité de l'Un, la procession, la conversion, la participation, etc.

La question essentielle qui demeure après lecture de ce texte est celle de comprendre les intentions de Damaskios. Est-il un destructeur de sa propre tradition ? Faut-il voir dans la critique radicale des points forts du néoplatonisme au cœur du *Péri Archôn*, la volonté de détruire la philosophie néoplatonicienne en tant que telle pour la remplacer par un nouveau système, que certains commentateurs sont prêts à labelliser comme « néoplatonisme sceptique » ou plus sévèrement comme « anti-néoplatonisme », ou bien la volonté de transcender le « système » néoplatonicien pour l'éveiller au dépassement de ses propres limites afin de lui conférer un caractère éminemment intemporel, universel, transhistorique, au-delà de tous les systèmes philosophiques et religieux ?

Grâce à Proklos apparaît, selon la belle formule de S. Breton, « ce moment discursif par lequel le néoplatonicien accède à sa conscience axiomatique »[90]. Mais comme le précise J. Combès, entre Proklos et Damaskios, ce sont « deux tempéraments philosophiques différents »[91] qui s'affrontent. Or pour l'interprétation moderne occidentale, cela suffit à voir dans l'aporétique radical du *Péri Archôn* une « rupture » avec le néoplatonisme lui-même. Or nous sommes d'un avis plus nuancé. Bien que Damaskios soit conscient d'introduire des idées « insolites » et audacieuses, parfois révolutionnaires, tout en n'épargnant pas son illustre prédécesseur[92], son but n'est pas de rompre avec sa propre tradition, mais de la corriger. Comme le remarque J. Combès, et nous sommes du même avis, la déconstruction radicale qu'opère Damaskios ne tend pas pour autant à « dissoudre le dépôt sacré, reçu de Platon selon l'exégèse de Plotin, à savoir que la première hypothèse du *Parménide* indique l'un absolument pur de toute position, le principe unique de tout, tel qu'on ne peut énoncer de lui aucun prédicat (....) »[93]. Au contraire, Damaskios dégage avec une belle lucidité les pièges d'un néoplatonisme devenu dogmatique, rigide et corrompu par un climat confiné dans la superstition et la théurgie au détriment de la philo-

[90] S. Breton (1973), n° II, p. 192.
[91] J. Combès (1987/1996), p. 248.
[92] Cf. Ph. Hoffmann (1994), p. 572.
[93] J. Combès (1981/1996), p. 202.

sophie[94]. Selon F. Trabattoni, Damaskios a entrepris la réforme de l'« École » néoplatonicienne d'Athènes en restaurant la *philosophie* contre le christianisme et contre l'invasion de la théurgie[95]. La « révolution damaskienne » doit être comprise comme affirmation de l'*aporétisme* sur l'axiomatique et sur l'apophatisme – procliens – et comme affirmation de la prédominance de la *métaphysique* sur la théurgie. J. Trouillard voit chez Damaskios un « retour » à Plotin par-delà Proklos, mais avec une conscience plus avertie des démarches impliquées dans cette option. « Une des préoccupations de Proclos était de maintenir chaque être dans son mode propre, en lui donnant d'ailleurs de tout contenir à sa façon. Damaskios préfère la manière plus fluide de Plotin, plus sensible à la continuité d'un processus qu'aux déterminations qu'il constitue. Il insiste sur le fait que l'analyse est toujours seconde, que tout existe en chaque réalité, mais plutôt sous forme d'orientation »[96].

Est-ce également une réponse à certaines exigences contemporaines ou encore la réplique à une certaine vision du monde de plus en plus chrétienne et sectaire, toujours est-il que Damaskios veut souligner l'erreur de croire que le (néo)platonisme est une « espèce » de la philosophie, un « système » philosophique ou une « position » singulière. Il veut éprouver la puissance du (néo)platonisme, le déployer, le dilater jusqu'à ce qu'il semble se nier. Pour Damaskios, le (néo)platonisme coïncide avec la *philosophie même*. Comme le souligne G. Lardeau, « après lui, il ne pouvait plus y avoir que *des* philosophes, des penseurs adverses, dont il sera également vrai de dire qu'aucun ne pouvait plus être platonicien, et que, par là même, ils le sont tous »[97]. Damaskios ne s'oppose à aucune philosophie, puisqu'il les est toutes et en cela, il les dépasse toutes. Il y a dans le *Péri Archôn*, si on ose dire cela, un *pôle* sceptique, un *pôle* mystique, stoïcien, un *pôle* Platon, un *pôle* Plotin, un *pôle* Aristote, un *pôle* Jamblique, un *pôle* Proklos. On rencontre chez lui le souci d'une *symphonie* comme une tonalité de perspectives. C'est pour cela qu'A.-Ed. Chaignet appelait le *Péri Archôn* « le testament philosophique de la Grèce »[98]. Or réduire sa critique à *une* position sceptique, nihiliste, c'est oublier la complexité du néoplatonisme, sa multiplicité, y

---

94 Cf. Damaskios, *Vie d'Isidore*, ([Φ : Photius], § 221 = [A : Athanassiadi (1999b), 145 A) et ([Φ], § 351 = [A], 145 B). Cf. Ph. Hoffmann, op. cit., p. 555.

95 Cf. F. Trabattoni (1985), pp. 179–201. Selon cet auteur, la *vie d'Isidore* serait le manifeste d'une telle restauration.

96 J. Trouillard (1969), p. 930.

97 G. Lardeau (1987/88), p. 38.

98 A.-Ed. Chaignet (1898/1964), vol., I, p. XLIII.

compris l'écart des extrêmes entre l'orientation immanente et transcendante. Le dogmatisme est « la tendance à l'affirmation exclusive d'un aspect ou de certains aspects de la vérité au détriment d'autres aspects qui se trouvent niés »[99]. Autrement dit, tout dogmatisme se maintient dans une perspective isolée, durcie et réductrice. Or plus que quiconque, Damaskios exploite les diverses perspectives philosophiques comme autant de *stratégies* afin d'expliquer au mieux son intuition de l'indicible[100]. Il est sceptique, plotinien, aristotélicien, jambliquéen, platonicien, mais de manière provisoire, pour donner une assise aux dilemmes les plus sérieux, pour les résoudre, et surtout pour fonder une *métaphysique aporétique* qui au lieu de déboucher sur une indétermination de pauvreté, atteint une indétermination de plénitude. Si donc Damaskios adopte la structure du discours sceptique, c'est afin d'articuler sa propre orientation vers les principes inexprimables et inconcevables, tout en préservant leur indicibilité. Or le discours sceptique est un discours sur nos sentiments (πάθη)[101]. Et comme l'explique D. O'Meara, « les affections exprimées par le sceptique ne dépassent pas, dans leur signification, l'individu qui, à un moment donné, en fait l'expérience et les exprime »[102]. Par contre, pour Damaskios, les οἴκεια πάθη se rapportent à autre chose que l'individu qui les exprime. D'une part, Damaskios n'adopte guère une attitude sceptique vis-à-vis de l'Absolu et il est de toute évidence convaincu de l'exigence fondamentale d'un principe originel. Et d'autre part, si nous sommes affectés dans le renversement du discours et renvoyés à nous-mêmes, les οἴκεια πάθη sont celles de notre impuissance prédicative et cognitive *par rapport* au principe. En outre, la *péritropê* ne fait que déployer devant nous et d'une manière paradoxale la preuve du Silence de l'Origine. « L'Ineffable se vénère comme une prodigieuse et inaccessible inconnaissance »[103]. Chez Damaskios il est indéniable que nos sentiments renvoient à un au-delà de nous-mêmes, à un au-delà de notre subjectivité individuelle. Se rapportant à nous-mêmes, ils se rapportent à autre chose dans la mesure où cette autre chose est responsable de nos propres ressentiments. Pour généraliser, nous dirions que nos affections expriment à la fois nous-mêmes à un moment donné, mais également ce qui est au-delà et dont nous sommes conscients : « la conscience

---

99 G. Vallin (1959/1977), pp. 38–39.
100 Dans le même ordre d'idées, cf. D. O'Meara (2000), pp. 240–251 (= id. [2002], pp. 91–103).
101 Cf. Sextus, *Adv. Mathem.*, VII, 191, *Esquisses Pyrrhoniennes*, I, 15.
102 D. O'Meara (2002), p. 101.
103 Damaskios, *De princ.*, I, 27, 3–4 R. / I, 39, 13–14 W.-C.

indicible de cette sublime vérité »[104]. En ce sens, le scepticisme est utilisé dans un but servant à nous faire prendre conscience, à travers les apories, de notre condition humaine, duale, tout en réfutant les limites épistémologiques que le sceptique cherche à imposer, puisque Damaskios prouve par les conséquences aporétiques que quelque chose se situe au-delà de nous-mêmes. Cela permet à Damaskios d'adopter la possibilité d'une « expressivité » non linguistique en tant qu'*allusion* ou *indication* (ἔνδειξις) orientant notre pensée vers les principes.

Damaskios parvient à dépasser *du dedans* les limitations dogmatiques de sa propre tradition en approfondissant le contenu de son message. Adoptant une ligne aporétique, il transcende la tendance limitative et exclusive caractérisant toute formulation doctrinale. Ce « *métadogmatisme* »[105] est caractéristique d'une pensée aporétique, qui elle-même n'est pas une critique ou une négation abstraite et qui, en s'opposant, laisserait les diverses lignes doctrinales en dehors de son universalité, mais « une intégration rigoureuse qui lui permet de les « comprendre », dans tous les sens du terme »[106]. L'universalité de la perspective purement métaphysique mise en avant dans le *Péri Archôn* est en fait la meilleure réponse que le dernier néoplatonicien puisse offrir au soir de la pensée grecque. En replaçant au centre la vertu cathartique de la métaphysique, il dénonce ainsi les limites effectives et potentielles de toutes les « surimpositions » qu'impliquent nos conceptions particulières, insufflant l'idée que le christianisme n'est somme toute qu'un dogmatisme théologique parmi d'autres. Damaskios ne peut résoudre le dilemme engagé du platonisme et du christianisme que dans un dépassement authentique et définitif de toutes les visions contradictoires du monde. Toute résolution est dans l'aperception de la coïncidence des opposés, plus encore que leur coexistence. Seul un dépassement de l'hénologie traditionnelle en posant un Absolu antérieur à l'Un permet une intégration effective des oppositions philosophiques et théologiques fondamentales au-delà d'une suppression abstraite, en une sorte d'aperception indicible et supérieure à toute rationalité. La volonté de reconnaître par l'aporie la dualité de l'entendement humain et de la dépasser ensuite au moyen d'une « purification » de tous nos concepts et conceptions et dont le point culminant réside en un dépassement de l'ego ou dualité (sujet-objet) que l'on appelle *résolution* (λύσις) est l'aspect

---

104 Damaskios, *De Princ.*, I, 5,20 R. / I, 15–16 W.-C.
105 Pour reprendre le mot de G. Vallin (1959/1977), pp. 126 ss.
106 G. Vallin, op. cit., p. 126.

essentiellement métadogmatique du *Péri Archôn*. La métaphysique aporétique sous son aspect théorique exige une sorte de réintégration virtuelle de toutes nos gestations (conceptions, discours, connaissance) dans la plénitude de l'assentiment de l'intelligence intuitive à une vérité évidente et immédiate[107]. Il ne serait donc plus question d'adhérer ou non à telle ou telle conception particulière d'une manière unilatérale, exclusive, et définitive, mais de les résoudre toutes ensemble dans leur propre dépassement. Au niveau de l'Un et de l'Absolu, Damaskios veut dire que tout dogmatisme (le scepticisme n'étant qu'un cas particulier) implique toujours une sorte de limitation dégradante et illusoire ; en fait, une surimposition illégitime de nos modes de pensées déterminées sur les réalités principielles, qui s'oppose au passage de l'évidence théorique à la réalisation existentielle. Pour Damaskios, au niveau de la question des principes premiers, tout dogmatisme convaincu est un risque, une prise de position inauthentique, alors que l'intelligence métaphysique en tant qu'*endeixis* est là pour rappeler que sur le plan théorique nous ne pouvons qu'éprouver indéfiniment la distance entre notre pensée et les principes et que tout discours comme toute pensée ne sont que des orientations. Toute dialectique n'est que suggestive et par là même provisoire, et en ce sens elle ne peut prétendre à aucun dogmatisme qui n'est qu'une solution intellectuelle – provisoire – qui nous fait croire à un évanouissement « apparent » de l'antinomie de la transcendance et de l'immanence.

L'aporétique a remplacé l'apophatisme des prédécesseurs. Le *Péri Archôn* nous a conduits à examiner la nature profonde de l'âme, le fonctionnement et la structure de la pensée humaine elle-même, à repenser entièrement les conditions de *tout* discours, aussi bien affirmatif qu'apophatique[108], à dénoncer l'illusion d'une connaissance des principes en eux-mêmes ainsi que l'obstination du désir épistrophique. Il y a des apories parce qu'aucune de nos facultés ne marche, aucun discours ne marche. Il y a à la base de toutes nos puissances épistémiques, linguistiques, une illusion qui sape tout accès à la vérité, illusion au sens d'un piège qui fonctionne à notre insu : celle de la dualité. L'exigence principale du *Péri Archôn* était de l'exhumer des profondeurs de l'âme humaine, et seules les apories ont

---

[107] La perspective métadogmatique du *Péri Archôn* se manifeste aussi dans la volonté de dépasser l'abstraction conceptuelle en trouvant dans le caractère intuitif et synthétique du symbole, du mythe, un instrument d'expression particulièrement apte à véhiculer l'intuition intellectuelle. On peut parler ici d'une métaphysique implicite des mythes (comme celui des Titans et de Dionysos).

[108] Michael A. Sells (1994), pp. 207–209, a comparé les différents « mystiques » comme Plotin, J. Erigène, Ibn ʿArabi, Marguerite Porete et Maître Eckhart.

permis de la mettre à jour, dans une évidence définitive. Avoir compris que le réel ne coïncide pas avec la pensée et que l'aporie prépare à la vérité en discriminant le faux, c'est avoir saisi l'essence du *Péri Archôn*. L'aporétisme prend tout son sens en ce qu'il est au-delà de toute affirmation comme de toute négation, *pure orientation* vers l'Origine dans la coïncidence avec soi-même. Une métaphysique, où l'on ne saurait trouver la moindre trace de nihilisme, ni de scepticisme doctrinal, ni la moindre tristesse et de pessimisme, n'en est pas moins la philosophie la plus aporétique jamais élaborée. « Ce monstre, pour les classifications triviales »[109] : une métaphysique radicalement aporétique comme « pensée de l'affirmation pure »[110]. Damaskios est peut-être en cela le dernier « sage du monde païen ». Lointain néoplatonicien qui nous donne une leçon, à nous modernes, trop certains de pouvoir tout dire et de ne rien laisser au Silence, au Mystère et surtout trop imbus et abusés par la raison et le *logos* qui croient avoir capturé et dompté les Ténèbres Originelles et oublieux des pièges de notre propre nature humaine.

---

109 G. Lardeau (1987/88), p. 37.
110 G. Lardeau, ibid.

BIBLIOGRAPHIE

Sources anciennes

Agathias

Keydell, R. (éd.), *Agathiae Myrinaei Historiarum Libri Quinque*, vol. II, Berlin, 1967

Alexandre d'Aphrodise

Dooley, W. (éd.), *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Metaphysics 1*, Ithaca, NY (Cornell UP) 1989

Dooley, W. (éd.), *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Metaphysics 5*, Ithaca, NY (Cornell UP) 1993

Dooley, W., Madigan, A. (éd.s), *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Metaphysics 2 and 3*, Ithaca, NY (Cornell UP) 1992

Hayduck, M. (éd.), *Alexander Aphrodisiensis. In Aristotelis Metaphysica commentaria*, Berlin (Reimer) 1891 (= CAG 1)

Madigan, A. (éd.), *Alexander of Aphrodisias. On Aristotle Metaphysics 4*, Ithaca, NY (Cornell UP) 1993

Aristote

Brunschwig, J. (éd.), *Aristote. Topiques*, vol. 1, Paris (Les Belles Lettres) 1967

Jaeger, W. (éd.), *Aristoteles. Metaphysica*, Oxford (OUP) 1957

Minio-Paluello, L. (éd.), *Aristoteles. Categoriae et liber De Interpretatione*, Oxford (OUP) 1949

Pacius, J., *Aristotelis Stagiritae Peripapeticorum Principis Organum*, hoc est, libri omnes ad logicam pertinentes, Graece et Latine, Morgiis, 1584

Ross, William D. (éd.), *Aristoteles. Analytica Priora et Posteriora* (praefatione et appendice auxit L. Minio-Paluello), Oxford (OUP) 1964

Ross, William D. (éd.), *Aristoteles. De anima*, Oxford (OUP) 1956

Ross, William D. (éd.), *Aristoteles. Physica*, Oxford (OUP) 1950

Damaskios

Chaignet, A.-Ed. (éd.), *Damascius le Diadoque, Problèmes et Solutions touchant les Premiers Principes*, 3 vols., Paris, 1898 (réimpr. : Bruxelles, 1964)

Damascius. Commentaire du Parménide, 4 vols. (textes établis par L.G. Westerink et traduits par J. Combès), Paris (Les Belles Lettres) 1995–1997–2002–2003

Damascius. Des Premiers Principes. Apories et résolutions. Introduction, notes et traduction du grec par Marie-Claire Galpérine, Lagrasse (Verdier) 1987

Damascius. Lectures on the Philebus (text, translation, notes and indices by L.G. Westerink), Amsterdam, 1959 (réimpr. : Amsterdam, 1983)

Damascius. Traité des Premiers Principes, 3 vols. (textes établis par L.G. Westerink et traduits par J. Combès), Paris (Les Belles Lettres) 1986–1989–1991

Damascii Vitae Isidori reliquiae, edidit adnotationibusque instruxit C. Zintzen, Hildesheim, 1967 – trad. française : A.-Ed. Chaignet, *La vie d'Isidore, ou Histoire de la philosophie*, en accompagnement de *Proclus le Philosophe. Commentaire sur le Parménide*, vol. III, Paris, 1903, réimpr. : Frankfort sur le Main, 1962, pp. 241–363 [voir aussi Photius] – trad. allemande : R. Asmus, *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, Leipzig, 1911 – trad. anglaise : *The Philosophical History*. Text with translation and notes by P. Athanassiadi, Athènes, 1999b

Kropp, J. (éd.), *Damascii philosophi platonici. Quaestiones de primis principiis*, Frankfort sur le Main, 1826 [édition partielle]

Ruelle, Ch.E. (éd.), *Damascii Successoris Dubitationes et Solutiones de Primis Principiis in Platonis Parmenidem*, 2 vols., Paris, 1889/1890 (réimpr. : Bruxelles, 1964, Amsterdam, 1966)

Westerink, L.G. (éd.), *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. II : *Damascius*, Amsterdam, Oxford et New York, 1977

Wolff, Johann Christian, *Anecdota Graeca sacra et profana*, Hambourg, vol. IV, 1722–1724, pp. 195–262 [= I 1,1–2,20 Ruelle [= R.] et I 284,22–323 R.]

Pseudo- Dénys l'Aréopagite

Heil, Günter Heil et Ritter, Adolf Martin (éds.), *Dionysius Areopagita. Corpus Dionysiacum* 2, Berlin et New York, 1991 [= Patristische Texte und Studien 36]

Œuvres complètes du Ps. Denys l'Aréopagite (traduits par Maurice de Gandillac), Paris, 1943

Suchla, Beate Regina (éd.), *Dionysius Areopagita. Corpus Dionysiacum* 1, Berlin et New York, 1990 [= Patristische Texte und Studien 33]

The Complete Works (transl. by Colm Luibheid ; foreword, notes and transl. collaboration by Paul Rorem ; preface by René Roques), Mahwah, 1987

Diogène Laërce

Diogenis Laërtius. Lives of Eminent Philosophers, with an English Translation by R.D. Hicks, Putnam [= The Loeb Classical Library], Londres et New York, 2 vols., 1925, 1958

Long, H.S. (éd.), *Diogenes Laërtii Vitae philosophorum*, Oxford (Clarendon Press) 1964 (réimpr. : 1966), 2 vols. : 1 : 1–246 ; 2 : 247–565 (Cod. : 114,802 : Biogr., Doxogr.)

Marcovich, M. (éd.), *Diogenes Laërtius. Vitae philosophorum*, Stuttgart et Leipzig, 1999

Elias

Busse, A. (éd.), *Eliae* (*olim Davidis*) *In Aristotelis categorias commentarium*, Eliae in Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria [= CAG 18.1], Berlin (Reimer) 1900

Eusèbe

Mras, K. (éd.), *Eusebius Werke*, Band 8 : *Die Praeparatio evangelica* [= Die griechischen christlichen Schriftsteller 43.1 & 43.2], Berlin (Akademie-Verlag) 1954 (vol. 43.1), 1956 (vol. 43.2)

Fragments orphiques

Kern, Otto (éd.), *Orphicorum Fragmenta*, Berlin (Weidmann) 1922

Bernabé, Alberto (éd.), *Orphicorum et orphicis similium testimonia et fragmenta* (= Bibliotheca teubneriana. poetae epici graeci testimonia et fragmenta pars II), Munich (Saur), 2004 (vol. 1), 2005 (vol. 2)

Hermias

Couvreur, P. (éd.), *Hermias. In Platonis Phaedrum scholia*, Paris, 1901 (réimp. : Hildesheim (Olms) 1971)

Isocrate

Mathieu, G. et Brémond, É. (éds.), *Helenae encomium* (orat. 10), chez Isocrate. *Discours*, vol. 1, Paris (Les Belles Lettres) 1929 (réimpr. : 1963)

Jamblique

Iamblichus. De vita pythagorica liber (éd. par L. Deubner [1938], editionem addendis corrigendis adiunctis curavit V. Klein), Stuttgart (Teubner) 1975 – trad. anglaise : *On the pythagorean way of life*. Text, transl. and notes by J.M. Dillon and J.P. Hershbell, Atalanta (Scholars Press) 1992 – trad. française : *Vie de Pythagore*, introduction, traduction et notes par L. Brisson et A.-Ph. Segonds, Paris (Les Belles Lettres) 1996

Iamblichi Chalcidensis in Platonis dialogos commentariorum fragmenta (ed. with translation and commentary by J.M. Dillon), Brill (Leiden) 1973 [= Philosophia Antiqua 23]

Jamblique. Les Mystères d'Egypte (texte établi et traduit par E. des Places), Paris (Les Belles Lettres) 1966 (édition revue et corrigée), Paris (Les Belles Lettres) 2003 – trad. anglaise : *Iamblichus. On the mysteries* (transl. with introd. and notes by E.C. Clarke, J.M. Dillon and J.P. Hershbell), Atalanta (Society of Biblical Literature) 2003

Jamblique de Chalcis, Exégète et Philosophe (recueil de fragments avec commentaire de B.D. Larsen), 2 vols., Aarhus, 1972

Jamblique. Protreptique (texte établi et traduit par E. des Places), Paris (Les Belles Lettres) 1989

Marinos

Marions. Vita Procli (*La vie de Proclus ou Sur le bonheur*), texte établi et traduit par A.-Ph. Segonds et H.-D. Saffrey, Paris (Les Belles Lettres) 2001

Maître Eckhart

Maître Eckhardt. Sermons-traités, texte traduit de l'allemand par Paul Petit, Paris (Gallimard) 1942 (²1987)

Nonnos

Nonnos de Panoplis. Les Dionysiaques, 18 vols., Paris (Les Belles Lettres) 1976–2006

Olympiodore

Norvin, W. (éd.), *Olympiodorus Alexandrinus. In Platonis Phaedonem commentaria*, Leipzig, 1913 (réimpr. : Hildesheim (Olms) 1968)

Westerink, L.G. (éd.), *The Greek Commentaries on Plato's Phaedo*, vol. I : *Olympiodorus*, Amsterdam, 1976

Oracles Chaldaïques

Kroll, Wilhelm Kroll (éd.), *De Oraculis chaldaicis*, Breslau, 1894

Majercik, Ruth (éd. et trad.), *The Chaldean Oracles*, Brill (Leiden) 1989

Places, E. des (éd. et trad.), *Oracles Chaldaïques*, Paris (Les Belles Lettres), 1971, ²1989, ³1996

Photios

Photius. Bibliothèque (texte établi et traduit par R. Henry), 7 vols., Paris (Les Belles Lettres) 1958–1972 (particulièrement : vol. VI, 1971, pp. 8–56 [= les fragments de la Vie d'Isidore])

Photius. Historien des Lettres. La Bibliothèque *et ses notices biographiques*, (texte établi et traduit par Jacques Schamp), Paris (Les Belles Lettres), 1987

Platon

Platonis Opera, rec. brevique adnotatione critica instruxit John Burnet, 5 vols., Oxford (OUP) 1900–1907 (plusieurs réimpressions) :

Volume I (éd. par E.A. Duke et al.), *Euthyphro, Apologia Socratis, Crito, Phaedo, Cratylus, Theaetetus, Sophista, Politicus*, Oxford, 1995

Volume II (éd. par John Burnet) : *Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I, Alcibiades II, Hipparchus*, Amatores, Oxford, 1963

Volume III (éd. par John Burnet), *Theages, Charmides, Laches, Lysis, Euthydemus, Protagoras, Gorgias, Meno, Hippias Maior, Hippias Minor, Io, Menexenus*, Oxford, 1963

Volume IV (éd. par John Burnet), *Clitopho, Respublica, Timaeus, Critias*, Oxford, 1978

Volume V (éd. par John Burnet) : *Minos, Leges, Epinomis, Epistulae, Definitiones, De Iusto, De Virtute, Demodocus, Sisyphus, Eryxias, Axiochus*, Oxford, 1963

Platon. Œuvres complètes (trad. nouvelle et notes établies par Léon Robin avec la collaboration de M.-J. Moreau), 2 vols., Paris (Gallimard) 1950

Plotin

Plotini Opera (éd. par P. Henry et H.-R. Schwyzer), 3 vols. [= editio maior], Paris, 1951–1973

Plotini Opera (éd. par P. Henry et H.-R. Schwyzer), 3 vols. [= editio minor], Oxford, 1964–1982

Plotin. Ennéades (texte établi et traduit par E. Bréhier), 6 vols., Paris, 1924–1938 ([2]1963–1967)
Plotinus, text and transl. by A.H. Armstrong, 7 vols., Londres, 1966–1968
Plotin. Les Ennéades (traduits sous la direction de L. Brisson et al.), tomes 1–9 (Ennéades 1–54), Paris (Gallimard) 1999–2010
Plotin. Traité 49 [V, 3], traduction et commentaire de Bertrand Ham, Paris (Cerf) 2000

Plutarque

Pohlenz, M. (éd.), *Plutarch. De curiositate* (Mor. 515B–523B), *Plutarchi moralia*, vol. 3, Leipzig (Teubner) 1929 (réimpr. : 1972), pp. 311–332
Cherniss, H. (éd.), *Plutarch's Moralia XIII*, part I, [= Loeb Classical Library], Cambridge (Harvard UP) et Londres (William Heinemann) 1976

Porphyrios

Harnack, Adolf v. (éd.), *Porphyrios. Gegen die Christen*, 15 Bücher. Zeugnisse, Fragmente und Referate, Berlin, 1916
Lamberz, E. (éd.), *Porphyrios. Sententiae ad intelligibilia ducentes*, Leipzig, 1975 (= trad. française : *Les sentences*, 2 vols., Paris (Vrin) 2005)
Porphyre. La vie de Plotin, comm., ad., notes, bibliogr. par L. Brisson et al., 2 vols., Paris (Vrin), 1982 et 1992
Porphyre. Vie de Pythagore et *Lettre à Marcella*, texte établi et traduit par E. des Places, Paris (Les Belles Lettres), 1982
Porphyre. De l'abstinence, texte établi et traduit par J. Bouffartigue et M. Patillon, 2 vols., Paris (Les Belles Lettres), 1977 et 1979
Pötscher, W. (éd.), *Porphyrios. Ad Marcellan*, Leiden (Brill), 1969
Smith, A. (éd.), *Porphyrii philosophi fragmenta*, Stuttgart et Leipzig, 1993
Strange, St. K. (éd.), *Porphyry. On Aristotle's Categories*, Ithaca, NY (Cornell UP), 1992

Présocratiques

Diels, Hermann et Kranz, Walter (éd.s), *Fragmenta, Die Fragmente der Vorsokratiker*, vol. 2, 6ème édition, Berlin (Weidmann) 1952 (nombreuses réimpressions, p. ex. Dublin et Zurich, 1966)
Dumont, Jean-Paul (éd.), *Les écoles présocratiques*, Paris (Gallimard) 1988, 1991
Dumont, Jean-Paul (éd.), *Les présocratiques*, Paris (Gallimard) 1988, 2000
Kirk, G.S., J.E. Raven et M. Schofield (éds.), *Les philosophes présocratiques*, Fribourg (Editions Universitaires) 1995 (= anglais : *The Presocratic Philosophers*, 2nd ed., Cambridge, 1983)

Proklos

Cousin, V. (éd.), *Procli Commentarium in Platonis Parmenidem*, dans Procli opera inedita, pars III, 2. Paris, 1864 (réimpr.) Hildesheim (Olms) 1964; 2002 – trad. anglaise : J.M. Dillon et G. Morrow, *Proclus' Commentary on Plato's Parmenides*, Princeton (Princeton UP) 1987
Diels, Hermann (éd.), *Procli in Platonis Timaeum*, 3 vols., Leipzig (Teubner) 1903–

1906 – trad. française : A.-J. Festugière, *Commentaire sur le Timée*, 5 vols., Paris (Vrin) 1966–1968

Dodds, E.R. (éd.), *Proclus. The Elements of Theology*, Oxford (Clarendon Press) ²1963 (réimpr. 2000) – trad. française : J. Trouillard, *Proclos. Eléments de théologie*, Paris (Aubier) 1965 ; trad. allemandes : E. Sonderegger, *Proklos. Grundkurs über Einheit. Grundzüge der neuplatonischen Welt*, St. Augustin, 2004 ; I. Zurbrügg, *Proklos : Elemente der Theologie*, Remscheid, 2004 ; E.-O. Onnasch et B. Schomakers, *Elementatio Theologica*, Hambourg, 2005

Friedlein, G. (éd.), *Procli Diadochi in Primum Euclidis Elementorum Librum commentarii*, Leipzig, 1873 – trad. anglaise : G. Morrow, *Proclus. A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*, Princeton (Princeton UP) 1970, 2nd edition by I. Mueller, 1992

Jahn, A. (éd.), *Proclus. Eclogae e Proclo de Philosophia Chaldaica*, Halle, 1891

Klibansky, Raymund et Labowsky, Charlotte (éd.), E. Anscombe (trad.), *Proclus. Parmenides usque ad finem primae hypothesis nec non Procli commentarium in Parmenidem.* Pars ultima adhuc inedita. Interprete Guillelmo de Moerbaeka, Londres, 1953

Kroll, Wilhelm (éd.), *Procli in Rem Publicam Commentarii*, 2 vols., Leipzig (Teubner) 1903–1906 (réimpr. 1965) – trad. française : A.-J. Festugière, *Commentaire sur la république, 3 vols.*, Paris (Vrin) 1970

Pitra, J.B. (éd.), *Proclus*. Ἐκ τῆς Χαλδαϊκῆς φιλοσοφίας, dans *Analecta sacra et classica*, t. V, 1888

Saffrey, Henry D. (éd. et trad.), *Proclus. Hymnes et prières*, Paris (Arfuyen), 1994

Segonds, A.-Ph. (éd.), *Proclus. Commentaire sur le Premier Alcibiade de Platon*, 2 vols., Paris (Les Belles Lettres) 1985

Steel, Carlos (éd.), *Proclus. Commentaire sur le Parménide de Platon.* Traduction de Moerbeke, 2 vols., Leuven et Leiden, 1982 et 1985, Tome II, Livres V à VII (voir aussi : Steel, C., Rumbach, F. et MacIsaac, G., *The Final Section of Proclus' Commentary on the « Parmenides ». A Greek Retroversion of the Latin Translation*, dans *Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale* 8, 1997, pp. 211–267)

Steel, Carlos (éd.), *Procli In Platonis Parmenidem Commentaria*, vol. I [= Oxford Classical Texts], Oxford (OUP) 2007

Steel, Carlos (éd.), *Procli In Platonis Parmenidem Commentaria*, vol. II [= Oxford Classical Texts], Oxford (OUP) 2008

Westerink, L.G. et H.-D. Saffrey (éds.), *Proclus. Théologie Platonicienne*, 6 vols., Paris (Les Belles Lettres) 1968–1974–1978–1981– 1987–1997

Sextus Empiricus

Bury, R.G. (éd. et trad.), *Sextus Empiricus. Philosophical Works* [= Loeb Classical Library], Cambridge MA et Londres (Heineman), vol. 1, 1933

Mutschmann, H. (éd.), *Sexti Empirii Opera*, 2 vols., Leipzig (Teubner) 1958

Pellegrin, Pierre (éd. et trad.), *Sextus Empiricus. Esquisses pyrrhoniennes*, Paris (éd. du Seuil) 1997

Sextus Empiricus. Contre les professeurs, introd., glossaire et index par P. Pellegrin, trad. par C. Dalimier, D. et J. Delatte, B. Pérez sous la direction de P. Pellegrin, Paris (éd. du Seuil) 2002

Simplikios

Kalbfleisch, A. (éd.), *Simplicius. In Aristotelis Categorias Commentarium* [= CAG vol. VIII], Berlin (Reimer) 1907 – trad. française : *Simplicius. Commentaire sur les categories* (trad. par Ph. Hoffmann, comm. et notes par C. Luna sous la direction de I. Hadot), Brill (Leiden), 2 vols., 1989–1990, Paris (Les Belles Lettres) 2001

Diels, H. (éd.), *Simplicius. In Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Priores Commentaria* [= CAG vol. IX], Berlin (Reimer) 1882

Diels, H. (éd.), *Simplicius. In Aristotelis Physicorum Libros Quattuor Posteriores Commentaria* [= CAG vol. X], Berlin (Reimer) 1895

Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Épictète (texte établi et traduit par I. Hadot), Paris (Les Belles Lettres) 2001

Suda

Adler, A. (éd.), *Souda Lexicon*, 5 vols., Leipzig, 1928–1938

Syrianos

Kroll, Wilhelm (éd.), *Syriani in Aristotelis Metaphysica commentaria* [= CAG vol. VI,1], Berlin (Reimer) 1902

Auteurs modernes

Alleau, René (1997), *De la nature des symboles*, Paris (Payot)

Andron, Cosmin I. (2003), *The first and second hypothesis in the Commentary to the Parmenides of Damascius* (Ph.D. Thesis, Londres, Royal Holloway College) (Thèse de doctorat non éditée)

——— (2004), *Damascius on knowledge and its object*, dans *Rhizai* 1, pp. 107–124

Annas, Julia (1990), *The Modes of Scepticism*, Cambridge (Cambridge UP)

Annas, Julia et Barnes, Jonathan (1994), *Sextus Empiricus. Outlines of Scepticism*, Cambridge UP

Armstrong, Arthur Hilary (1983), *The Negative Theology of Nous in later Neoplatonism*, dans H.-D. Blume et F. Mann (éds.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, Münster, pp. 31–37

Assmann, Jan (2000), *La théorie de la « parole divine » chez Jamblique et dans les sources égyptiennes*, dans id., *Images et rites de la mort dans l'Egypte ancienne : l'apport des liturgies funéraires*, Paris (Cybèle), pp. 107–127

Asmus, Rudolf (1909), *Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus* (*I*), dans *Byzantinische Zeitschrift* 18, pp. 424–480

——— (1910a), *Zur Rekonstruktion von Damascius' Leben des Isidorus* (*II*), dans *Byzantinische Zeitschrift* 19, pp. 265–284

——— (1910b), *Der Kyniker Sallustius bei Damascius*, dans *Neue Jahrbücher* 25, pp. 504–522

——— (1911), *Das Leben des Philosophen Isidoros von Damaskios aus Damaskos*, Leipzig

Athanassiadi, Polymnia (1992), *Philosophers and oracles : shifts of authority in late paganism*, dans *Byzantion* 62, pp. 45–62

——— (1993a), *Dreams, theurgy and freelance divination, the testimony of Iamblichus*, dans *Journal of Roman Studies* 83, pp. 115–130
——— (1993b), *Persecution and response in late paganism, the evidence of Damascius*, dans *Journal of Hellenic Studies* 113, pp. 1–29
——— (1999a), *The Chaldean Oracles, Theology and Theurgy*, dans P. Athanassiadi et M. Frede (éds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford, pp. 149–183
——— (1999b), *Damascius. The Philosophical History*. Text with translation and notes by P. Athanassiadi, Athènes
——— (2005), *The world of Damascius* dans *Filosofiske Skoler i Athen*, Platons Elskabets Symposium i Anthen 2003, Roskilde
——— (2006), *La lutte pour l'orthodoxie dans le platonisme tardif de Numénius à Damascius*, Les Belles Lettres, Paris (particulièrement chap. IV, *Damascius face à l'avenir*, pp. 191–221)
Aubenque, Pierre ([1]1961, [2]1980), *Sur la notion aristotélicienne d'aporie*, dans *Symposium Aristotelicum* II, *Aristote et les problèmes de méthode* (Louvain 24 août–1[er] septembre 1960), 1961; 2[ème] éd., Louvain-la-Neuve (Institut Supérieur de Philosophie) 1980, pp. 3–19
——— (1971), *Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique*, dans *Le Néoplatonisme*. Actes du Colloque de Royaumont, 9–13 juin 1969, Paris
About, Pierre-José (1973), *Plotin et la quête de l'Un*, Paris (Seghers)
Aujoulat, Noël (1996), *Hiérocles d'Alexandrie d'après Damaskios et la Souda*, dans *Pallas* 44, pp. 65–77
Bailly, Anatole (2000), *Dictionnaire grec – français*, Paris (Hachette)
Barnes, Jonathan (1996), *Pyrrhonism, Belief and Causation. Observations on the Scepticism of Sextus Empiricus*, dans *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* [= ANRW], Berlin et New York, partie II, vol. 36/4, pp. 2608–2695
Bastid, Paul (1969), *Proclus et le crépuscule de la pensée grecque*, Paris (Vrin)
Baruzi, Jean (1948/1985), *De l'emploi légitime et de l'emploi abusif du mot «mystique»*, dans *Atti del Congresso internazionale di filosofia*, Rome, vol. II, *L'existenzialismo*, Castelli, Milan, 1948, pp. 51–56 (= paru dans *L'intelligence mystique* [textes choisis et présentés par J.-L. Viellard-Baron], Paris (éd. l'Ile Verte, Berg international) pp. 51–58)
Beauchamp, Joëlle (2002), *Le philosophe et le joueur: la date de la fermeture de l'école d'Athènes*, dans *Mélanges Gilbert Dagron*, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance [= Travaux et Mémoires 14], Paris, pp. 21–35
Beaufret, Jean (1955), *Le poème de Parménide*, Paris (PUF)
Bechtle, Gerald (1999a), *Göttliche Henaden und platonischer Parmenides. Lösung eines Missverständnisses?* dans *Rheinisches Museum für Philologie* 142, pp. 358–391
——— (1999b), *The Anonymous Commentary on Plato's «Parmenides»*, Berne, Stuttgart et Vienne (Haupt)
——— (2000), *The Question of Being and the Dating of the Anonymous* Parmenides *Commentary*, dans *Ancient Philosophy* 20, pp. 393–414
——— (2002), *Speusippus and the Anonymous Commentary on Plato's Parmenides: how can the One be a Minimum?* dans: *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 31 maggio–2 giugno 2001, a cura di Maria

Barbanti e Francesco Romano (= Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale 24), Catania (CUECM), pp. 281–306

Bergson, Henri ([1]1907/[2]1962), *L'Évolution Créatrice*, Paris (PUF), pp. 272–283

Beierwaltes, Werner (1963), *Der Begriff des «unum nobis» bei Proklos*, dans Paul Wilpert (éd.), *Miscellanea Mediaevalia II. Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, pp. 255–266

——— ([1]1965, [2]1979), *Proklos. Grundzüge seiner Metaphysik*, Frankfort sur le Main (Klostermann)

——— (1973), *Die Entfaltung der Einheit. Zur Differenz plotinischen und proklischen Denkens*, dans *Theta-Pi* 2, pp. 126–161

——— (1974), *Reflexion und Einung. Zur Mystik Plotins*, dans id., H.U. v. Balthasar et A.M. Haas (éds.), *Grundfragen der Mystik*, Einsiedeln, pp. 7–36

——— (1975), *Das Problem der Erkenntnis bei Proklos*, dans Heinrich Dörrie (éd.), *De Jamblique à Proclus* [= Entretiens sur l'antiquité classique 21], Vandœuvres-Genève (Fondation Hardt), pp. 153–191

——— (1985), *All-Einheit*, dans id., *Denken des Einen. Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfort sur le Main (Klostermann), pp. 37–70

——— (1988), art. *Hen*, dans *Reallexikon für Theologie und Antike* 14, pp. 445–472

——— (1997), *Dionysios Areopagites – ein christlicher Proklos?* dans Th. Kobusch et B. Mojsisch (éd.), *Platon in der abendländischen Geistesgeschichte*, Darmstadt (WBG), pp. 71–100

Bertier, Janine, Brisson, Luc et Combès, Joseph (1977), *Recherches sur la tradition platonicienne. Platon, Aristote, Proclus, Damascius* (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique), Paris (Vrin)

Bidez, Jean (1913/1964), *Vie de Porphyre*, Gand – réimpr.: Hildesheim (Olms) 1964

Bigadj, Jan et Blandzi, Seweryn (2003), *Le langage de l'essence des choses chez Aristote*, dans M. Fattal (éd.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris (éd. L'Harmattan), pp. 77–108

Blumenthal, Henry Jacob (1978), *529 and its Sequel, What Happened to the Academy?* dans *Byzantion* 48, pp. 369–385

——— (éd.) 1996, *Aristotle and Neoplatonism in Late Antiquity. Interpretations of «De Anima»*, Londres

——— (2002), *Platonism in late Classical Antiquity and some Indian parallels*, dans P. Gregorios (éd.), *Neoplatonism and Indian Philosophy*, Albany (SUNY), pp. 127–151

Bohm, David (1980), *Wholeness and the Implicate Order*, London (Routledge)

Bonetti, Aldo (1980), *Dialettica e religione nell'interpretazione neoplatonica della prima ipotesi del Parmenide*, dans *Rivista di filosofia neoscolastica* 72, pp. 3–30 et 195–223

Brandner, Rudolf (1997), *Hénologie ou Noologie: À l'intersection de la pensée antique*, dans *Revue de philosophie ancienne* 15/1, pp. 35–64

Bréhier, Émile (1919/1955), *L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grecque*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 26, 1919, pp. 443–475 – réimpr. dans *Études de philosophie antique*, Paris-Vendôme (PUF) 1955, pp. 248–283

Breton, Stanislas (1969), *Philosophie et mathématique chez Proclus*, Paris

——— (1973), *Actualité du néoplatonisme*, dans *Revue de théologie et de philosophie* 23, pp. 184–200

——— (1974), *Le theorème de l'Un dans les Eléments de théologie de Proclus*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 58, pp. 561–582

——— (1981), *Difficile néoplatonisme*, dans P.M. Schuhl et P. Hadot (éds.), *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard* [= Les Cahiers de Fontenay, no. 19–22], Paris, pp. 91–101

——— (1985), *L'Un et l'Être. Reflexions sur la difference méontologie*, dans *Revue philosophique de Louvain* 83, pp. 5–23

——— (1987), *Négation et négativité proclusiennes dans l'œuvre de Jean Trouillard*, dans G. Boss et G. Seel (éds.), *Proclus et son influence*. Actes du colloque du Neuchâtel, juin 1985, Zurich (éd. du Grand Midi), pp. 81–100

———, (1992) *La pensée du Rien*, Kampen (Kok Pharos)

——— (1998), *La mystique : lieu fondamental de tout être humain*, dans *Scintillements de la mystique*, Théophilyon, III.2, pp. 259–277

Brisson, Luc (1987), *Proclus et l'Ophisme*, dans J. Pépin et H.-D. Saffrey (éds.), *Proclus : lecteur et interprète des anciens*, Actes du colloque international du CNRS, Paris (2–4 octobre 1985) Paris (CNRS), pp. 43–104

——— (1991), *Damascius et l'Orphisme*, dans P. Borgeaud (éd.), *Orphisme et Orphée*, en l'honneur de Jean Rudhardt [= Recherches et Rencontres 3], Genève (Droz), pp. 157–209

——— (1997), art. *Damaskios*, dans H. Cancik et H. Schneider (éds.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, vol. 3, Munich, pp. 291–293

——— (2000), *La place des Oracles chaldaïques dans la Théologie platonicienne*, dans A.-Ph. Segonds et C. Steel (éds.), *Proclus et la Théologie platonicienne*, Actes du Colloque International de Louvain, (13–16 mai 1998), Louvain (Leuven UP) et Paris (Les Belles Lettres), pp. 109–162

——— (2001), *Le dernier anneau de la chaîne d'or*, dans *Revue des études grecques* 114, pp. 269–282

Brochard, Victor (1912), *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris (Alcan)

Brunner, Fernand (1981), *Une comparaison entre le Néoplatonisme et le Viçishtâdvaïta*, dans P.M. Schuhl et P. Hadot (éds.), *Néoplatonisme. Mélanges offerts à J. Trouillard* [= Les Cahiers de Fontenay n° 19–22], Paris, pp. 103–122

——— (1990), Compte rendu de *J. Combès, Études néoplatoniciennes*, Millon, Grenoble, 1989, dans *Revue de Théologie et de Philosophie* 122, p. 553

Brunschwig, Jacques (1967), *Aristote. Topiques*, t. 1, Paris (Les Belles Lettres)

——— (1988), *Sextus Empiricus on the* κριτήριον*: the Sceptic as Conceptual Legatee*, dans J. Dillon et A.A. Long (éds.), *The question of 'Eclecticism': Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley, Los Angeles et Londres (University of California Press), pp. 145–175

——— (1996), *Pyrrhon*, dans id. et G.E.R. Lloyd (éds.), *Le savoir grec. Dictionnaire critique*, Paris (Flammarion), pp. 801–806

Bucherer, Fritz (1892), *Kritische Beiträge zu Damascius' Leben des Isidorus*, Leipzig (Teubner)

Burkert, Walter (2003a), *Les cultes à mystères dans l'antiquité tardive*, Paris (Les Belles Lettres)

——— (2003b), *« Seele », Mysterien und Mystik : griechische Sonderwege und aktuelle Problematik*, dans W. Jens et B. Seidensticker (éds.), *Ferne und Nähe der Antike*, Berlin (W. de Gruyter), pp. 111–128

——— (2005), *Homo Necans : Rites sacrificiels et mythes de la Grèce ancienne*, Les Belles Lettres, Paris (= all. : *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin (W. de Gruyter) [1]1972)

Burnyeat, Myles (1976), *Protagoras and self-refutation in later Greek philosophy*, dans *Philosophical Review* 85, pp. 44–69

Bussanich, John (1997), *Non-discursive thought in Plotinus and Proclus*, dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale* 8, pp. 191–210

——— (2000), *Mystical Theology and Spiritual Experience in Proclus' 'Platonic Theology'* dans A.-Ph. Segonds et C. Steel (éds.), *Proclus et la Théologie platonicienne*. Actes du Colloque International de Louvain (13.-16. mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Leuven et Paris, pp. 291–310

Cameron, Alan (1969), *The Last Days of the Academy at Athens*, dans *Proceedings of the Cambridge Philological Society* 195, pp. 7–29

——— (1971), *La fin de l'Académie*, dans *Le Néoplatonisme*. Colloques Internationaux du CNRS, Royaumont 09.-13.06.1969, Paris, pp. 281–290.

Cameron, Averil (1992), *L'antiquité tardive*, Milan

Carabine, Deirde (1995), *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Traditions. Plato to Eriugena*, Louvain

Castro, Chiara Lo (2000), *Damascio, il Diadoco. Il Trattato sui Primi Prinicipi* (Università di Torino), le résumé était disponible : www2.reggionet.it/filosofia/allegati/2000/Lo%Castro.pdf [accédé en 2004]

Chaignet, Antelme-Edouard (1898), *Damascius le Diadoque, Problèmes et Solutions touchant les Premiers Principes*, Paris (Leroux), t. I

Chantraine, Pierre (1999), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des Mots*, Paris (Klincksieck)

Charles-Saget, Annik (1969), *Analogie et pensée sérielle chez Proclus*, dans *Revue Internationale de Philosophie* 23, pp. 69–88

——— (1982), *L'architecture du divin. Mathématique et philosophie chez Plotin et Proclus*, Paris (Vrin)

Chuvin, Pierre ([1]1990, [2]1991), *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris (= engl., *A Chronicle of the last Pagans*, Harvard, 1990)

Colette, Bernard (2002), *Dialectique et Hénologie chez Plotin*, Paris (éd. Ousia)

Combès, Joseph ([1]1989 ; [2]1996), *Études néoplatoniciennes*, Grenoble (Million) ; receuil des articles suivants :

——— (1975/1996), *Damascius, lecteur du Parménide*, pp. 63–99 (= *Archives de philosophie* 38, 1975, pp. 33–60)

——— (1976/1996), *Négativité et procession des principes chez Damascius*, pp. 101–129 (= *Revue des Études Augustiniennes* 22, 1976, pp. 114–133)

——— (1977/1996), *Damascius et les hypothèses négatives du Parménide*, pp. 131–187 (= *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 61, 1977, pp. 185–220)

——— (1978/1996), *L'un humain selon Damascius. L'objet de la 3e hypothèse du* Parménide, pp. 189–197 (= *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 62, 1978, pp. 161–166)

——— (1980), *L'anthropeion hen selon Damascius*, dans *Diotima* 8, pp. 25–29
——— (1981/1996), *La théologie aporétique de Damascius*, pp. 199–221 (= P.M. Schuhl et P. Hadot (éds.), *Néoplatonisme. Mélanges offerts à J. Trouillard* [= Les Cahiers de Fontenay n° 19–22], Paris, 1981, pp. 125–139)
——— (1984, ²1993), art. *Damascius*, dans *Dictionnaire des Philosophes*, Paris (PUF), pp. 722–725
——— (1987/1996), *Proclus et Damascius*, pp. 245–271 (= dans G. Boss et G. Seel (éds.), *Proclus et son influence. Actes du colloque du Neuchâtel, juin 1985*, Zurich (éd. du Grand Midi), 1987, pp. 221–246)
——— (1988/1996), *Damascius, ou la pensée de l'origine*, pp. 273–295 (= *Gonimos. Neoplatonic and Byzantine Studies Presented to L.G. Westerink at 75*, Buffalo, NY, 1988, pp. 85–102)
——— (1992), *Symbolique de l'intellect dans l'*In Parmenidem *de Damascius*, dans M.-O. Goulet-Cazé et al. (éds.), ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ, « Chercheurs de sagesse ». Hommage à Jean Pépin, Paris, pp. 433–450
——— (1994), *ΥΠΑΡΞΙΣ et ΥΠΟΣΤΑΣΙΣ chez Damascius*, dans F. Romano et D.P. Taormina (éds.), *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo*. Atti del Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo, Florence, pp. 131–147
——— (1998), *Note sur critique et mystique d'après Damascius*, dans *Théophilyon* III.2, pp. 279–287
——— (2000), *La théorématique de la* Théologie Platonicienne *de Proclus d'après Damascius*, dans A.-Ph. Segonds et C. Steel (éds.), *Proclus et la Théologie Platonicienne, Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998)*, Leuven et Paris, pp. 445–458
Corbin, Henri (1971a), *Trilogie ismaélienne* [= Bibliothèque Iranienne, vol. 9], Paris (Maisonneuve)
——— (1971b), *L'homme de lumière dans le soufisme iranien,* Paris (éd. Présence)
Corrigan, Kevin (2000), *Platonism and Gnosticism. The Anonymous* Commentary *on the* Parmenides, *Middle or Neoplatonic ?* dans J.D. Turner et R. Majercik (éds.), *Gnosticism and later Platonism, themes, figures, and texts*, Atalanta, pp. 141–177
Couissin, Pierre (1932), *L'origine et l'évolution de l'*ἐποχή, dans *Revue des études grecques* 42, pp. 394 ss
Couloubaritsis, Lambros (1983), *L'Etre et l'Un chez Aristote* (*I*) et (*II*), dans *Revue de Philosophie Ancienne* vol. 1, pp. 49–98 et vol. 2, pp. 143–195
——— (1992), *Le statut de l'Un dans la Métaphysique*, dans *Revue philosophique de Louvain* 90, pp. 497–521
——— (1998), *Histoire de la philosophie ancienne et médiévale*, Paris (Grasset), pp. 803–811 (sur Damascius).
Crome, Peter (1970), *Symbol und Unzulänglichkeit der Sprache. Jamblichos. Plotin. Porphyrios. Proklos*, Munich (Fink)
Cürsgen, Dirk (2002), *Metaphysische Prinzipientheorie und theologische Symbolik im späten Neuplatonismus*, dans Th. Kobusch et M. Erler (éds.), *Metaphysik und Religion : Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001 in Würzburg [= Beiträge zur Altertumskunde 160], Munich et Leipzig (Saur), pp. 491–516
——— (2003), *Die Phantasietheorie des Damascius und ihre Stellung im neupla-*

tonischen Denken, dans Th. Dewender et Th. Welt (éds.), *Imagination – Fiktion – Kreation : das kulturschaffende Vermögen der Phantasie*, Munich et Leipzig (Saur), pp. 99–113.
——— (2007), *Henologie und Ontologie : die metaphysische Prinzipienlehre des späten Neuplatonismus*, Würzburg (Königshausen & Neumann)
D'Ancona, Cristina (1991), *Primo Principio e mondo intelligibile nella metafisica di Proclo. Problemi e soluzioni*, dans *Elenchos* 12, pp. 271–302
——— (1992), *Proclo, enadi e APXAI nell'ordine sovrasensibile*, dans *Rivista di storia della filosofia* 47, pp. 265–294
Détienne, Marcel (1977), *Dionysos mis à mort*, Paris (Gallimard)
Deutsch, Elliot (1980), *Qu'est-ce que l'Advaita Vedānta* ? Paris (Les Deux Océans)
Di Pasquale Barbanti, Maria (1983/1994), *Proclo tra filosofia e teurgia*, Catania (Bonanno)
Dillon, John Myles (1991), *Philosophy and Theology in Proclus. Some Remarks on the « Philosophical » and « Theological » Modes of Exegesis in Proclus' Platonic Commentaries*, dans F.X. Martin et J.A. Richmond (éds.), *From Augustine to Eriugena*. Essays on Neoplatonism and Christianity in Honor of John O'Meara, Washington D.C., pp. 66–76
——— (1996a), *Damascius on the Ineffable*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie* 78, pp. 120–129
——— (1996b), *Some Aspects of Damascius' Treatment of the Concept of Dynamis*, dans F. Romano et L. Cardullo (éds.), *Dunamis nel Neoplatonismo*, Florence, pp. 139–148
——— (1997), *Damascius on Procession and Return*, dans J.J. Cleary (éd.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism* [= Ancient and Medieval Philosophy, De Wulf-Mansion Centre, Series 1, Vol. XXIV], Leuven, pp. 369–379
——— (1998), art. *Damascius*, dans Edward Craig (éd.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Londres et New York, vol. 2 (Brahman – Derrida, Jacques), pp. 771–772
——— (2003), *The Heirs of Plato. A Study of the Old Academy*, Oxford (OUP)
——— (2007), *Iamblichus' Defense of Theurgy. Some Reflections*, dans *The International Journal of the Platonic Tradition* 1, pp. 30–41
Dixsaut, Monique (1991/2000), *La négation, le non-être et l'autre dans le sophiste*, dans P. Aubenque (éd.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Paris (Bibliopolis), 1991, pp. 165–213 (et dans ead., *Platon et la question de la pensée*, Paris (Vrin), pp. 225–270)
Dodds, Eric Robert (1928), *The* Parmenides *of Plato and the origin of the neoplatonic 'One'*, dans *Classical Quarterly* 22, pp. 129–142
Dörrie, Heinrich (1971), *Was ist 'spätantiker Platonismus' ? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, dans *Theologische Rundschau* 36, pp. 285–302
——— (1975), *Philosophie und Mysterium. Zur Legitimation des Sprechens und Verstehens auf zwei Ebenen durch Platon*, dans H. Fromm, W. Harms et U. Ruberg (éds.), *Verbum et Signum*, tome 2, Munich, pp. 9–24
——— (1974), *Die Religiösität des Platonismus im 4. und 5. Jahrhundert nach Christus*, dans id. (éd.), *De Jamblique à Proclus* [= Entretiens sur l'antiquité classique XXI], Vandœuvres – Genève (Fondation Hardt), pp. 257–281

Ehrenberg, Victor (1947), *« Polypragmosyne ». A study in Greek Politics*, dans *Journal of Hellenic Studies* 67, pp. 46–67
Eitrem, Samson (1942), *La théurgie chez les néoplatoniciens et dans les papyrus magiques*, dans *Symbolae Osloenses* 22, pp. 49–79
Endres, Markus (1999), *Platons « Theologie ». Der Gott, die Götter und das Gute,* dans *Perspektiven der Philosophie* 25, pp. 131–185
Erler, Michael (1987), *Der Sinn der Aporien in den Dialogen Platons*, Berlin et New York (W. de Gruyter)
——— (2000), *Proklos. Metaphysik als Übung der Einswerdung*, dans M. Erler et A. Graeser (éds.), *Philosophen des Altertums, vol. II: Vom Hellenismus bis zur Spätantike*, Darmstadt (WBG), pp. 190–207
Fattal, Michel (1991), *Le Sophiste, Logos de la synthèse ou logos de la division ?*, dans P. Aubenque (éd.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Paris (Bibliopolis), pp. 145–163
——— (1998), *Logos et image chez Plotin*, Paris (éd. L'Harmattan)
Festugière, André-Jean (1935), *Les Mystères de Dionysos*, Revue Biblique
——— (1936), *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris (Vrin)
——— (1950/²1986), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, Paris (Les Belles Lettres)
——— (1954/1990), *La révélation d'Hermès Trismégiste*, t. IV, *Le dieu inconnu et la Gnose*, Paris – réimpr. Paris (Les Belles Lettres) 1990
——— (1971), *Contemplation philosophique et art théurgique chez Proclus*, dans *Études de philosophie grecque*, Paris (Vrin), pp. 585–596
Foucart, Paul (1914/1999), *Les Mystères d'Éleusis*, Paris (Picard) – réimpr.: Paris (Pardès) 1999
Fowden, Garth (1977), *The Platonist Philosopher and his circle in Late Antiquity*, dans *Philosophia* 7, pp. 359–383
——— (1982), *The pagan holy man in late antique society*, dans *Journal of Hellenic Studies* 102, pp. 33–59
——— (1986), *The Egyptian Hermes. A historical Approach to the late Pagan Mind*, Oxford
Fox, Robin Lane (2005), *Appendix: Harran, The Sabians and the Late Platonist « Movers »*, dans Andrew Smith (éd.), *The Philosopher and Society in Late Antiquity. Essays in Honour of Peter Brown*, Swansea (Classical Press of Wales), pp. 231–244
Forman, Robert K.C. (éd.) 1990, *The Problem of Pure Consciousness. Mysticism and Philosophy*, Oxford et New York (OUP)
——— (1999), *Mysticism, Mind, Consciousness*, Albany NY (SUNY)
Frantz, Alison (1975), *Pagan Philosophers in Christian Athens*, dans *Proceedings of the American Philosophical Society* 119, pp. 29–38
——— (1988), *The Athenian Agora*, Princeton [= Results of excavations conducted by the American School of Classical Studies at Athens, vol. XXIV, Late Antiquity, a.d. 267–700]
Frew, Donald H. (1999), *Harran. The Last Refuge of Classical Paganism*, dans *The Pomegranate*, issue 9, August 1999, pp. 17–29
Frisk, Hjalmar (1960–1972), *Griechisches Etymologisches Wörterbuch*, 3 vols., Heidelberg

Gadamer, Hans-Georg (1968a), *Dialektik und Sophistik im VII. Platonischen Brief*, dans *Platons dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*, Hambourg, pp. 221–247

——— (1968b), *Platons ungeschriebene Dialektik*, dans H.-G. Gadamer et W. Schadewaldt (éds.), *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*, Heidelberg (AHAW), pp. 9–30

Galpérine, Marie-Claire (1964), *La théorie du mélange dans le stoïcisme et le Néoplatonisme*, dans *Actes du VII*ème *Congrès de l'Association G. Budé* (Aix-en-Provence), Paris

——— (1971), *Damascius et la théologie négative*, dans C.J. Vogel, H. Dörrie et E. Zum Brunn (éds.), *Le Néoplatonisme* (*Colloques Internationaux du CNRS, Royaumont 09.-13.06.1969*), Paris (CNRS), p. 261s

——— (1980), *Le temps intégral selon Damascius*, dans *Doctrines du temps* [= Les études philosophiques 3], Paris (PUF), pp. 325–341

——— (1987), *Damascius. Des Premiers Principes. Apories et résolutions*, Lagrasse (Verdier)

——— (1990), *Damascius entre Porphyre et Jamblique*, dans *Philosophie* nº 26, Le Néoplatonisme, Paris, pp. 41–58

Gersh, Stephen (1978), *From Iamblichus to Eriugena. An investigation of the Pseudo-Dionysian tradition*, [= Studien zur Problemgeschichte der antiken und mittelalterlichen Philosophie, 8], Leiden (Brill)

——— (1994), *Hyparxis chez Proclus*, dans F. Romano et D.P. Taormina (éds.), *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo*, Florence (particulièrement pp. 76–81 et 125–129)

——— (2000), *Proclus' theological methods. The programme of Theol. Plat. I 4*, dans A.-Ph. Segonds et C. Steel (éds.), *Proclus et la théologie platonicienne*, Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998) [= Ancient and medieval philosophy, Series I 26], pp. 15–27

Gerson, Lloyd P. (éd.) 1996, *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge

——— (1997), ΕΠΙΣΤΡΟΦΗ ΠΡΟΣ ΕΑΥΤΟΝ, *History and Meaning*, dans *Documenti e Studi sulla tradizione filosofica medievale* 8, pp. 1–32

——— (1999), *The Concept in Platonism*, dans J.J. Cleary (éd.), *Traditions of Platonism. Essays in Honour of John Dillon*, Ashgate, Aldershot, pp. 65–80

Giroux, Stéphane (1995), *Damascius, Précurseur du Big Bang?* http://membres.multimania.fr/acg/t_01_163.pdf (accédé le : 30.09.2011)

Green, Tamara (1992), *The City of the Moon God, The Religious Traditions of Harran*, Leiden

Griffith, R. (1997), *Neo-Platonism and Christianity, Pseudo-Dionysius and Damascius*, dans E.A. Livingstone (éd.), *Studia patristica XXIX*. Papers presented at the 12th International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1995, Leuven (Peeters), pp. 238–243

Grondijs, L.H. (1959), *Sur la terminologie dionysienne*, dans *Bulletin de l'association G. Budé*, 4ème série, t. 18, pp. 438–447

Guérard, Christian (1982), *La théorie des Hénades et la mystique de Proclus*, dans *Dionysius* 6, pp. 73–82

——— (1984), *La théologie négative dans l'apophatisme grec*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 68, pp. 183–200

——— (1985), *Le danger du Néant et la Négation selon Proclus*, dans *Revue philosophique de Louvain* 83, pp. 331–354

——— (1987), *L'hyparxis de l'Âme et la Fleur de l'Intellect dans la mystagogie de Proclus*, dans J. Pépin et H.D. Saffrey (éds.), *Proclus, lecteur et interprète des anciens*, Paris, pp. 335–349

Guittard, Charles (1980), *L'expression du verbe de la prière dans le «carmen» latin archaïque*, dans Raymond Bloch (éd.), *Recherches sur les Religions dans l'Antiquité Classique* (= *Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie, III, Hautes Études du Monde Gréco-romain*, 10), Genève et Paris, pp. 395–403

Gündüz, Sinasi (1994), *The Knowledge of Life, The Origins and Early History of the Mandeans and their Relation to the Sabians of the Qur'an and to the Harranians*, Oxford

Günther, Hans-Christian (2007), *Die Übersetzungen der* Elementatio Theologica *des Proklos und ihre Bedeutung für den Proklostext*, Leiden (Brill)

Gurtler, Gary M. SJ (1988), *Plotinus. The Experience of Unity*, New York, Berne, Frankfort sur le Main et Paris

Gurvitch, Georges (1962), *Dialectique et Sociologie*, Paris

Hadot, Ilsetraut (1978), *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris

——— (1987), *La vie et l'oeuvre de Simplicius d'après les sources grecques et arabes*, dans *ead., Simplicius, sa vie, son oeuvre, sa survie*, coll. *Peripatoi* 15, Berlin/N.Y., pp. 3–39 (= engl.: ead. (1990), *The Life and Work of Simplicius in Greek and Arabic Sources*, dans R. Sorabji (éd.), *Aristotle transformed, The Ancient Commentators and their influence*, Londres, pp. 278 ss)

——— (1997), *Aspects de la théorie de la perception chez les néoplatoniciens, sensation, sensation commune, sensibles communs et conscience de soi*, dans *Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale* 8, pp. 33–85

——— (2001), *Simplicius. Commentaire sur le Manuel d'Epictète*, Paris (Les Belles Lettres)

——— (2007), *Dans quel lieu le néoplatonicien Simplicius a-t-il fondé son école de mathématiques, et où a pu avoir lieu son entretien avec un manichéen? À Michel Tardieu pour son 70ème anniversaire*, dans *The International Journal of the Platonic Tradition* 1, pp. 42–107

Hadot, Pierre (1959/2005), *Réflexions sur les limites du langage à propos du «Tractatus logico-philosophicus» de Wittgenstein*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 63, pp. 469–484 (réimpr. dans id., *Wittgenstein et les limites du langage*, Vrin, Paris, 2005, pp. 23–46)

——— (1960/1999a), *Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin*, dans *Entretiens sur l'Antiquité classique V. Les sources de Plotin*, Genève (Fondation Hardt), pp. 107–157 (réimpr. dans id. [1999a], pp. 127–181)

——— (1961/1999a), *Fragments d'un Commentaire de Porphyre sur le Parménide*, dans *Revue des Etudes Grecques* 74, 410–438 (réimp. dans id. [1999a], pp. 281–316)

——— (1963), *La distinction de l'être et de l'étant dans le De Hebdomadibus de Boèce*, dans *Die Metaphysik im Mittelalter. Ihr Ursprung und ihre Bedeutung* (= Miscellanea Mediaevalia 2), Berlin, pp. 147–153

——— (1966/1999a), *La métaphysique de Porphyre*, dans *Entretiens sur l'Antiquité*

classique XII. Porphyre, Genève (Fondation Hardt), pp. 127–163 (réimpr. dans id. [1999a], pp. 317–353)
——— (1968a), *Porphyre et Victorinus*, 2 vols., Paris (Études Augustiniennes)
——— (1968b/1998), *Philosophie, exégèse et contre-sens*, dans *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, Vienne, 1968, pp. 333–339 (réimpr. dans id. [1998], pp. 3–11)
———, *Annuaire 78* (1970–1971), EPHE, Ve Section, pp. 282–290
———, *Annuaire 79* (1971–1972), EPHE, Ve Section, pp. 270–273
——— (1972/1998), *La fin du paganisme*, dans *Encyclopédie de la Pléiade, Histoire des religions*, tome II, Paris, pp. 81–112 (réimpr. dans id. [1998], pp. 341–374)
——— (1973/1999a), *L'être et l'étant dans le Néoplatonisme*, dans *Revue de Théologie et de Philosophie* 2, pp. 101–113 (réimpr. dans id. [1999a], pp. 71–88)
——— (1980), *Les niveaux de conscience dans les états mystiques selon Plotin*, dans *Journal de psychologie normale et pathologique* 77, pp. 243–265
——— (1987, ³1993, ⁴2002), *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris
——— (1987a/1998), *Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque*, dans M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, pp. 14–34 (réimpr. dans id. [1998], pp. 27–58)
——— (1987b), *L'union de l'âme avec l'intellect divin dans l'expérience mystique plotinienne*, dans *Proclus et son influence*. Actes du Colloque de Neuchâtel, juin 1985, Zurich (éd. du Grand midi), pp. 3–27
——— (1994), *Plotin, Traité 9*, Paris (éd. du Cerf)
——— (1996/1999a), *La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le De anima d'Aristote*, dans G. Romeyer-Dherbey (éd.), Paris, pp. 367–376 (réimpr. dans id. [1999a], pp. 267–278)
——— (1997), *Éloges de la philosophie antiques*, Paris (Les Belles Lettres)
——— (1998), *Études de Philosophie Ancienne*, Paris (Les Belles Lettres)
——— (1999a), *Plotin, Porphyre. Études Néoplatoniciennes*, Paris (Les Belles Lettres)
——— (1999b), art. *La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le De anima d'Aristote*, dans id. (1999a)
Haehling, Raban v. (1980), *Damascius und die heidnische Opposition im 5. Jahrhundert nach Christus*, dans *Jahrbuch für Antike und Christentum* 23, pp. 82–95
——— (1982), *Heiden im griechischen Osten des 5. Jahrhunderts nach Christus*, dans *Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte* 77, pp. 52–85
Hällström, Gunnar af (1994), *The Closing of the Neoplatonic School in AD 529. An Additional Aspect*, dans Paavo Castrén (éd.), *Post-Herulian Athens. Aspects of Life and Culture in Athens AD 267–529*, Helsinki, pp. 141–160
Halfwassen, Jens (1996), *Das Eine als Einheit und Dreiheit. Zur Prinzipienlehre Jamblichs*, dans *Rheinisches Museum für Philologie* 139, pp. 52–83
——— (1999), art. *Damaskios*, dans *Religion in Geschichte und Gegenwart* (*RGG*), 4, tome 2, C-E, Tübingen, pp. 525s
Hamelin, Octave (1920), *Le Système d'Aristote*, Paris (Alcan)
Hankey, Wayne (2000), *Le rôle du néoplatonisme dans les tentatives postmodernes d'échapper à l'onto-théologie* (pour le XXVIIe Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française. Québec (Université Laval), 18–22 août, 1998), publié dans Luc Langlois et Jean-Marc Narbonne (éds.), *les Actes du XXVIIe*

Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française. La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux, Paris (Vrin), et Québec (Les Presses de l'Université Laval), pp. 36–43

Hartmann , Udo (2002), *Geist im Exil : Römische Philosophen am Hof der Sassaniden*, dans M. Schuol, U. Hartmann et A. Luther (éds.), *Grenzüberschreitungen : Formen des Kontakts zwischen Orient und Okzident im Altertum*, Stuttgart, pp. 123–160

Hathaway, Ronald F. (1969), *The Neoplatonic interpretation of Plato. Remarks on its decisive characters*, dans *Journal of the History of Philosophy* 7, pp. 19–26

Heinzen, Samuel (2009), Initiation aporétique à l'ineffable dans le Traité des premiers principes de Damascius (Thèse de doctorat à l'université de Fribourg), http ://ethesis.unifr.ch/theses/downloads.php ?file=HeinzenS.pdf (accédé le 30. 09.2011)

Heitz, Emil (1884), *Der Philosoph Damascius*, dans *Strassburger Abhandlungen zur Philosophie : Eduard Zeller zu seinem 70. Geburtstag*, Freiburg i. Br. et Tübingen, pp. 1–24

Her, Lucien (1892), Compte rendu de Ch.-E. Ruelle (éd.), *Damascii, Dubitationes et solutiones. De primis principiis In Parmenidem*, Paris, 1889, dans *Revue critique d'histoire et de littérature publiée* sous la direction de P. Meyer, Ch. Morel, G. Paris et H. Zotenberg, Année 26, Semestre 1, pp. 224–232

Hintikka, Jaakko (1994), *La vérité est-elle ineffable ?* Combas (éd. de l'Éclat)

Hoffmann, Philippe (1979), *Simplicius : Corollarium de loco*, dans G. Aujac et J. Soubiran (éds.), *L'astronomie dans l'Antiquité classique* (Actes du Colloque de l'Université de Toulouse-Le-Mirail, 21–23 octobre 1977), Paris, pp. 143–163

——— (1983), *Paratasis. De la description aspectuelle des verbes grecques à une définition du temps dans le néoplatonisme tardif*, dans *Revue des Études grecques* 96, pp. 1–26

——— (1994), art., *Damascius*, dans R. Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2 (Babélyca d'Argos à Dyscolius), Paris (CNRS), pp. 541–593

——— (1996a), Présentation de M.- C. Galpérine et de son livre, *La lecture du Banquet de Platon*, Lagrasse (Verdier) 1996 (publiée dans le journal *Corbières matin*, http ://editions-verdier.fr/v3/auteur-galperine.html (accédé le 30.09.2011))

——— (1996b), *L'arrière-plan néoplatonicien de 'l'École d'Athènes' de Raphaël*, dans Ph. Hoffmann, P.-L. Rinuy (éd.s), *Antiquités Imaginaires. La référance antique dans l'art occidental de la Renaissance à nos jours*, Paris (ENS), pp. 143–158

——— (1997), *L'expression de l'indicible dans le néoplatonisme grec, de Plotin à Damascius*, dans *Dire l'évidence* (Philosophie et rhétorique antiques), textes reunis par C. Lévy et L. Pernot, Paris, pp. 335–390

——— (1998), *La fonction des prologues exégétiques dans la pensée pédagogique néoplatonicienne*, dans J.-D. Dubois et B. Roussel (éds.), *Entrer en matière. Les prologues*, Paris, pp. 225–239

Horn, Christoph (2002), *L'auto-déclaration de l'un dans l'Ennéade V, 3* [*49*] *et son arrière-plan dans la théorie plotinienne de la prédication*, dans *La connaissance de soi. Études sur le traité 49 de Plotin*, Paris (Vrin), pp. 41–72

Huber, Gerhard (1955), *Das Sein und das Absolute. Studien zur Geschichte der ontologischen Problematik in der spätantiken Philosophie*, Bâle

——— (1994), *Remarques sur l'histoire de la notion philosophique d'absolu*, dans *Revue de théologie et de philosophie* 126, pp. 333–344

Hult, Karin (1992), *Marinus the Samaritan. A Study of Damascius Vit. Isid. Fr. 141*, dans *Classica et mediaevalia* 43, pp. 163–178
Ivánka, Endre von (1969), *Die Überwindung des neuplatonischen Intellektualismus in der Deutung der Mystik*, dans W. Beierwaltes (éd.), *Platonismus in der Philosophie des Mittelalters*, Darmstadt (WBG), pp. 147–160
Jalabert, Louis et Mouterde, René (éds.) 1955, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, (= coll. *Institut français d'archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique* 66), t. IV, *Laodicée. Apamène*, Paris
Kahn, Charles H. (1966), *The Greek verb 'to be' and the concept of being*, dans *Foundations of Language* 2, pp. 245–265
——— (1973), *The verb 'Be' in Ancient Greek*, Dordrecht
Kaltenbrunner, Gerd-Klaus (1996), *Dionysius vom Areopag. Das Unergründliche, die Engel und das Eine*, Zug (Die Graue Edition)
Karren, S.L. (1978), *Near Eastern Culture and Hellenic Paideia in Damascius' Life of Isidore*, Univ. of Wisconsin, Madison (diss.)
Katz, Steven T. (éd.) 1978, *Mysticism and Philosophical Analysis*, Londres (Sheldon Press)
——— (éd.) (1983), *Mysticism and Religious Traditions*, Oxford (OUP)
——— (éd.) (1992), *Mysticism and Language*, Oxford (OUP)
Keller, Carl A. (1996), *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*, Paris (Albin Michel) – 1er édition : Le Mont-sur-Lausanne (éd. Ouverture), 1989–1990 en 2 vols.
Kenny, John Peter (2000), *Ancient Apophatic Theology*, dans J.D. Turner et R. Majercik (éds.), *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts*, Atlanta, pp. 259–275
Kofman, Sarah (1983), *Comment s'en sortir ?* Paris (Galilée)
Kolakowski, Leszek (1989), *Horreur métaphysique*, Paris (Payot) (sur Damascius : pp. 52–58 ; anglais : *Metaphysical Horror*, Oxford, 1988)
Kripke, Saul Aaron (1975), *Outline of a Theory of Truth*, dans *Journal of Philosophy* 72, pp. 690–716
Kroll, Wilhelm (1901), art. '*Damaskios*', dans *Pauly-Wissowa, Real-Encyclopädie der classischen Alterthumswissenschaften*, vol. IV.2, Stuttgart, coll. 2039–2042
Kurkcuoglu, A. Cihat (1996), *Harran Koylere Hizmet Goturme Birligi* (« *Harran, The Mysterious City of History* »), Ankara
Lachelier, Jules-Esprit-Nicolas (1907), *Études sur le syllogisme* suivies de l'observation de Platner et d'une note sur le Philèbe, Paris (Alcan)
Lardreau, Guy (1987/88), Compte rendu de *M.-C. Galpérine, Damascius. Des Premiers Principes*, Lagrasse (Verdier) 1987, dans *Annuaire philosophique*, pp. 11–49
Larsen, Bent Dalsgaard (1972), *Jamblique de Chalcis, exégète et philosophe*, Aarhus (Universitetsforlaget i Aarhus)
Laurent, Jérôme (1999), *L'Homme et le monde selon Plotin*, Paris (ENS)
Laux, Henri (2005), *Qu'est-ce que la mystique ?* dans Philippe Capelle (éd.), *Expérience philosophique et expérience mystique* (*Philosophie & Théologie*), Paris (éd. du Cerf), pp. 77–90
Lavaud, L. (2007), *Ineffable et l'impossible : Damascius au regard de la déconstruction*, dans *Philosophie* 96, pp. 46–66

Lavecchia, Salvatore (2005), *Die ΟΜΟΙΩΣΙΣ ΘΕΩ in Platons Philosophie*, dans *Perspektiven der Philosophie* 31, pp. 321–391

Leveque, Charles (1891), Compte rendu de C.E. Ruelle (éd.), *Damascii successoris, Dubitationes et solutiones. De primis principiis, in Platonis Parmenidem*, Paris, 1889, dans *Journal des savants*, Janvier 1891, pp. 17–29

Lewy, Hans (1929), *Sobria ebrietas. Untersuchungen zur Geschichte der antiken Mystik*, Giessen

——— (1978), *Chaldaean Oracles and Theurgy. Mysticism, Magic and Platonism in the Later Roman Empire*, nouvelle éd. par M. Tardieu, Paris (Études Augustiniennes) –1er éd. : Le Caire (Institut Français d'Archéologie Orientale), 1956

Liddell, H.G., Scott, R., Jones, H.S., & McKenzie, R. (= LSJ), 1996, *A Greek-English lexicon*. With a revised supplement (rev. and augm. throughout), Oxford (Clarendon Press) et New York (OUP)

Liefferinge, Carine van (1999), *La Théurgie. Des oracles chaldaïques à Proclus*, Liège

Lilla, Salvatore R.C. (1994), art. '*Denys l'Aréopagite* (*Pseudo-*)', dans Goulet, Richard (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 2 (Babélyca d'Argos à Dyscolius), Paris, pp. 721–746

——— (1997a), *The Neoplatonic Hypostases and the Christian Trinity*, dans Mark Joval (éd.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition*. Essays presented to John Whittaker, Aldershot et Brookfield, pp. 127–189

——— (1997b), *Pseudo-Denys l'Aréopagite, Porphyre et Damascius*, dans Ysabel de Andia (éd.), *Denys l'Aréopagite et sa posterité en orient et occident*, Paris, pp. 117–152

Laniado, Avshalom (2002), *Recherches sur les notables municipaux dans l'empire protobyzantin*, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance [= Travaux et Mémoires : Monographie 13], Paris

Linguiti, Alessandro (1988), *Giamblico, Proclo e Damascio sul principio anteriore all'uno*, dans *Elenchos* 9, pp. 95–106

——— (1990), *L'ultimo platonismo greco. Principi e conoscenza*, Florence

——— (2002), *Sulla datazione del commento al* Parmenide *di Bobbio. Un' analisi lessicale*, dans *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 31 maggio–2 giugno 2001, a cura di Maria Barbanti e Francesco Romano (= Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale 24), Catania (CUECM), pp. 307–322

Lloyd, Anthony Charles (1967), *The later Neoplatonists*, dans A.H. Armstrong (éd.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge, pp. 269–325

——— (1969/70), *Non-Discursive Thought – An Enigma of Greek Philosophy*, dans *Proceedings of the Aristotelian Society* 70, pp. 261–274

——— (1990), *The Anatomy of Neoplatonism*, Oxford (Clarendon Press)

Lloyd, Seton et Brice, William (1951), art. « *Harran* », dans *Anatolian Studies I* (British Institute of Archaeology at Ankara), Ankara, pp. 77–111

Lowry, James M.P. (1980), *The Logical Principles of Proclus'* ΣΤΟΙΧΕΙΩΣΙΣ ΘΕΟΛΟΓΙΚΗ *as Systematic Ground of the Cosmos*, Amsterdam (Rodopi)

Loy, David (1988), *Nonduality. A Study in Comparative Philosophy*, New Haven (Yale UP)

Luna, Concetta (2001), Compte rendu de *R. Thiel, Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*, Stuttgart (Steiner), dans *Mnemosyne* 54, pp. 482–504

Mackenzie, Mary-Margaret (1988), *Impasse and Explanation: from Lysis to the Phaedo*, dans *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 70, pp. 15–45

Majercik, Ruth (2001), *Chaldaean triads in Neoplatonic exegesis, some reconsiderations*, dans *Classical Quarterly* 51, pp. 265–296

Maritain, Jacques (1923), *Éléments de Philosophie II. L'Ordre des Concepts: Petite Logique*, Paris (éd. Pierre Téqui)

McEvilley, Thomas (2002), *The Shape of Ancient Thought: Comparative Studies in Greek and Indian Philosophies*, New York (Allworth Press)

McGinn, Bernard (1991), *The Foundations of Mysticism. Origins to the Fifth Century* (= Presence of God: a History of Western Christian Mysticism, vol. 1), New York (Crossroads)

Merkur, Dan (1999), *Unitive Thinking and Mysticism*, Albany NY (SUNY)

Merlan, Philip ([1]1955, [2]1969), *Monopsychism, mysticism, metaconsciousness. Problems of the soul in the neoaristotelian and neoplatonic tradition*, Den Haag

Metry, Alain (2002), *Speusippos: Zahl – Erkenntnis – Sein*, Berne (Haupt)

Moreschini, Claudio (1996), *Temi delle Lezioni sul Filebo di Damascio*, dans P. Cosenza (éd.), *Il Filebo di Platone e la sua fortuna*, Naples (D'Auria), pp. 73–92

Mortley, Raoul (1986), *From Word to Silence* [= Theophaneia 30/31], Bonn (Hanstein), 2 vols. (particulièrement vol. II, *The Way of Negation. Christian and Greek, Damascius and Hyperignorance*, pp. 119–127)

——— (2003), *Plotin: le langage de la négation*, dans *Logos et Langage chez Plotin et avant Plotin*, Paris (éd. L'Harmattan), pp. 247–253

Motte, André et Rutten, Christian (éds.) 2001, *Aporia dans la philosophie grecque. Des origines à Aristote*, Louvain-La-Neuve (Travaux du Centre d'Études Aristotéliciennes de l'Université de Liège)

Moutsopoulos, Evanghélos A. (2000), *Hénologie* [= Diotima 28], Inst. Phil. Réunies

Napoli, Valerio (2002a), *Phantasia e nulla assoluto in Damascio. Prospettive di lettura*, dans A. Musco (éd.), *Contrarietas. Saggi sui saperi medievali*, Catania (CUECM), pp. 71–99

——— (2002b), *Il principio unico e il tutto. Una lettura della questione iniziale delle Aporie e soluzioni sui primi principi di Damascio*, dans *Schede medievali* 40, pp. 37–92

——— (2005), *Conoscibilità e inconoscibilità dell' Uno nella lettura di Damascio della Repubblica di Platone*, dans *Pan* 23, pp. 183–208

——— (2008), ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΟΥ ΗΕΝΟΥ. *Il principio totalmente ineffabile tra dialettica ed esegesi in Damascio* [= Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale], Catania (CUECM)

Narbonne, Jean-Marc (2001), *Hénologie, Ontologie et Ereignis. Plotin – Proclus – Heidegger*, Paris (Les Belles Lettres)

——— (2002), *« Ἐπέκεινα τῆς γνωσέως ». Le savoir d'au-delà du savoir chez Plotin et dans la tradition néoplatonicienne*, dans Th. Kobusch et M. Erler (éds.), *Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens*. Akten des internationalen Kongresses vom 13.-17. März 2001, Würzburg, Munich et Leipzig (K.G. Saur), pp. 477–490

——— (2005), *Tradition, Philosophie et expérience dans la mystique plotinienne*, dans Philippe Capelle (éd.), *Expérience philosophique et expérience mystique* (*Philosophie et Théologie*), Paris (éd. du Cerf), pp. 94–95

Nasemann, Beate (1991), *Theurgie und Philosophie in Jamblichs 'De Mysteriis'*, Stuttgart (Teubner)

O'Brien, Denis (1991), *Le non-être dans la philosophie grecque. Parménide, Platon, Plotin*, dans P. Aubenque (éd.), *Études sur le Sophiste de Platon*, Naples (Bibliopolis), pp. 317–364

O'Daly, Gerald J.P. (1973), *Plotinus' Philosophy of the Self*, Shannon (Irish UP)

——— (1974), *The presence of the One in Plotinus, dans Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*, Rome (Accademia Nazionale dei Lincei), pp. 159–169

O'Meara, Dominic (1974), *À Propos d'un témoignage sur l'expérience mystique de Plotin* (*IV 8* [*6*],*1, 1–11*), *Mnemosyne* 27, pp. 238–244

——— (1986), *Le problème de la métaphysique dans l'antiquité tardive*, dans *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 33, pp. 3–22

——— (1990), *Le problème du discours sur l'Indicible chez Plotin*, dans *Revue de théologie et de philosophie* 122, pp. 145–156

——— ([1]1992, [2]2004), *Plotin. Une introduction aux Ennéades*, Paris (éd. du Cerf) et Fribourg (Éditions Universitaires de Fribourg)

——— (1999), *Epicurus Neoplatonicus*, dans M. Erler et al. (éds.), *Zur Rezeption der hellenistischen Philosophie in der Spätantike* (Akten der 1. Tagung der Karl-und-Gertrud-Abel-Stiftung vom 22.-25.09.97 in Trier), Stuttgart, pp. 83–91

——— (2000a), *La science métaphysique* (*ou théologie*) *de Proclus comme exercice spirituel*, dans A.-Ph. Segonds et C. Steel (éds.), *Proclus et la Théologie platonicienne*. Actes du Colloque International de Louvain (13.-16. mai 1998). En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Leuven et Paris, pp. 279–290

——— (2000b), *Scepticism and Ineffability in Plotinus*, dans *Phronesis* 45, pp. 240–251 (= français : *Scepticisme et ineffabilité chez Plotin*, dans M. Dixsaut, P.-M. Morel et K. Tordo-Rombaut (éds.), *La connaissance de soi : Études sur le traité 49 de Plotin*, Paris (Vrin), 2002, pp. 91–103)

——— (2001a), *Intentional Objects in Later Neoplatonism*, dans D. Perler (éd.), *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*, Leiden, Boston et Cologne (Brill), pp. 115–125

——— (2001b), *Les apories de l'un dans la philosophie néoplatonicienne*, dans P. Gisel et G. Emery (éds.), *Lieux Théologique n° 36, Le Christianisme, est-il un monothéisme ?* Actes du 3e cycle de théologie systématique des Facultés de théologie de Suisse romande, Labor et Fides, pp. 184–194

——— (2004), *Notes on the Aporetics of the One in Greek Neoplatonism*, dans Jean-Marc Narbonne et Alfons Reckermann (éds.), *Pensées de l'« UN » dans l'histoire de la philosophie. Études en hommage au professeur Werner Beierwaltes*, Collection Zêtêsis, Paris (Vrin) et Québec (Presses de l'Université Laval), pp. 98–107

——— (2006a), *Patterns of Perfection in Damascius' Life of Isidore*, dans *Phronesis* 51/1, pp. 74–90

——— (2006b), *Bons et mauvais rhéteurs dans la Vie d'Isidore de Damascius*, dans E. Amato (éd.), *Approche de la Troisième Sophistique. Hommage à Jacques Schamp*, Bruxelles (éd. Latomus), pp. 510–515

Obertello, Luca (1981), *Proclus, Ammonius and Boethius on Divine Knowledge*, dans *Dionysius* 5, pp. 127–164
Pelegrinis, T.N. (ΠΕΛΕΓΡΙΝΗΣ) 1977, Η ΕΝΝΟΙΑ ΤΟΥ ΚΑΛΛΟΥΣ ΣΤΟΝ ΔΑΜΑΣΚΙΟ, dans *Kardamitas*, Athènes, pp. 20 ss
——— (1979), *Damascius, symmetry as a mean toward man's perfection*, dans *Diotima* 7, pp. 147–151
Pépin, Jean (1970), *Plotin et le miroir de Dionysos*, dans *Revue Internationale de Philosophie*, 92, pp. 304–320
——— (1981), *Le plaisir du mythe. Damascius, In Phaedonem I 525–526 ; II 129–130*, dans P.M. Schuhl et P. Hadot (éds.), *Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard* [= Les Cahiers de Fontenay, no. 19–22], Paris, pp. 275–290
——— (2000), *Les modes de l'enseignement théologiques dans la Théologie platonicienne*, dans A.-Ph. Segonds et C. Steel (éds.), *Proclus et la théologie platonicienne*, Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998), Louvain (Louvain UP), pp. 1–14
Places, Édouard des (1974), *La religion de Jamblique*, dans H. Dörrie (éd.), *De Jamblique à Proclus* [= Entretiens Fondation Hardt 21], Vandœuvres-Genève, pp. 69–94
——— (1992), *Damascius et les Oracles Chaldaïques*, dans *Methexis*, Athènes (C.I.E.P.A.), pp. 182–192
Pokorny, Julius (1959–1969), *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vols., Berne
Priest, Graham (2006), *Doubt Truth to be a Liar*, Oxford (OUP)
Radke, Gyburg (2003), *Die Theorie der Zahl im Platonismus. Ein systematisches Lehrbuch*, Tübingen et Bâle
Rangos, Spyridon (2000), *Proclus on Artemis : on the relevance of neoplatonism to the modern study of ancient religion*, dans *Kernos* 13, pp. 47–84
Rappe, Sara (1998a), *Damascius' Skeptical affiliations*, dans *The Ancient World* 29, pp. 111–125
——— (1998b), *Scepticism in the Sixth Century ? Damascius' Doubts and Solutions Concerning First Principles*, dans *Journal of the History of Philosophy* 36, pp. 337–363
——— (2000), *Reading Neoplatonism. Non-discursive Thinking in the Texts of Plotinus, Proclus and Damascius*, Cambridge (Cambridge UP)
Rémodon, René (1952), *L'Égypte et la suprême résistance au christianisme* (*V*^e^ – *VII*^e^ *siècles*), dans *BIFAO* 51, pp. 63–78
Renouvier, Charles (1912), *Traité de Logique générale et de Logique formelle*, vol. I, Paris (Colin)
Richard, Marie-Dominique (1986), *L'enseignement oral de Platon*, Paris (éd. du CERF)
Riedweg, Christoph (1987), *Mysterienterminologie bei Platon, Philon und Klemens von Alexandrien*, Berlin et New York (W. de Gruyter)
Riel, Gerd van (2000), *Pleasure and the Good Life, Plato, Aristotle and the Neoplatonists* [= *Philosophia Antiqua* 85], Leiden (Brill)
——— (2002), *« N'essayons pas de compter l'intelligible sur les doigts ». Damascius et les principes de la limite et de l'illimité*, dans *Philosophie Antique* 2, pp. 199–219

Rist, John M. (1964), *Mysticism and transcendence in late Neoplatonism*, dans *Hermes* 92, pp. 213–225
——— ([1]1967, [2]1980), *Plotinus. The Road to Reality*, Cambridge (Cambridge UP)
Ritter, Heinrich (1829–1853), *Geschichte der Philosophie*, 12 vols., Hambourg (trad. française : *Histoire de la philosophie*, trad. par C.J. Tissot, vol. IV, Paris, 1836)
Robin, Léon (1923, [3]1973), *La pensée grecque*, Paris
Romano, Claude (1998), *L'Événement et le Monde*, Paris (PUF)
Romano, Francesco (1998), art. *Damascio*, dans id., *Il Neoplatonismo*, Rome (Carocci), pp. 160–170
Rothaus, Richard M. (2000), *Corinth : The first City of Greece*, Leiden
Roux, Sylvain (2002), *Antinomie du principe et antinomie de la raison chez Plotin et Damascius*, à paraître dans les Actes du colloque de l'A.S.P.L.F. (Université de Nice – Sophia Antipolis, 27 août – 1er septembre 2002)
Ruelle, Charles-Émile (1861), *Le philosophe Damascius. Étude sur sa vie et ses ouvrages, suivie de neuf morceaux inédits extraits du Traité des Premiers Principes et traduits en latin*, extrait de : *Revue Archéologique*, Paris (120 pp.)
Ruusbroec, Jan van (1938), *Le livre des Douze Béguines*, trad. par J.-B. Porion, Paris
Saffrey, Henri Dominique (1981a/1990), *La théurgie comme pénétration d'éléments extra-rationnels dans la philosophie grecque tardive*, dans *Wissenschaftliche und Ausserwissenschaftliche Rationalität* (Akten des IV. Kongresses der Hellenic Society for humanistic Studies, Portaria, 06.-15.09.1978), Athènes, pp. 153–169 – réimpr. dans id. (1990), pp. 33–49
——— (1981b/1990), *Les néoplatoniciens et les Oracles Chaldaïques*, dans *Revue des Études Augustiniennes* 27, pp. 209–225 – réimpr. dans id. (1990), pp. 63–79
——— (1984a/1990), *Quelques aspects de la spiritualité des philosophes néoplatoniciens, de Jamblique à Proclus et Damascius*, dans *Revue des Sciences philosophiques et Théologiques* 68, pp. 169–182 – réimpr. dans id. (1990), pp. 213–226 (anglais : *Neoplatonist Spirituality. II, From Iamblichus to Proclus and Damascius*, dans A.H. Armstrong (éd.), *Classical Mediterranean Spirituality* [= World Spirituality, vol. 15], Londres et New York 1986, pp. 250–265)
——— (1984b/1990), *La théurgie comme phénomène culturelle chez les néoplatoniciennes* (*IV*^{e}*-V*^{e} *siècles*), dans *Koinonia* 8, pp. 161–171 – réimpr. dans id. [1990], pp. 51–61
——— (1989), *Ammonios d'Alexandrie*, dans Richard Goulet (éd.), *Dictionnaire des philosophes antiques*, vol. 1, Paris, pp. 168–170
——— (1990), *Recherches sur le Néoplatonisme après Plotin*, Paris (Vrin)
——— (1992a/2000), *Accorder entre elles les traditions théologiques, une caractéristique du néoplato-nisme athénien*, dans E.P. Boss et P.A. Meijer (éds.), *On Proclus and his influence in medieval philosophy* [= Philosophia Antiqua 53], Leiden, New York et Cologne (Brill), pp. 35–50 – réimpr. dans id. [2000], pp. 143–158
——— (1992b/2000), *Le thème du malheur des temps chez les derniers philosophes néoplatoniciens*, dans M.-O. Goulet-Cazé et al. (éds.), ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΠΕΣ, « *Chercheurs de sagesse* ». Hommage à Jean Pépin, Paris, 1992, pp. 421–431 (réimpr. dans id. [2000], pp. 207–217)
——— (1996/2000), *Les débuts de la théologie comme science* (*IIIe–VIe siècle*), dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 80, pp. 201–220 – réimpr. dans id. [2000], pp. 219–238

——— (2000), *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris (Vrin)
Sambursky, Samuel (1982), *The concept of Place in Late Neoplatonism. Texts with Translation, Introduction and Notes*, Jérusalem
Schefer, Christina (2001), *Platons unsagbare Erfahrung. Ein anderer Zugang zu Platon* [= Schweizerische Beiträge zur Altertumswissenschaft, tome 27], Bâle
Scotti Muth, Nicoletta (1993), *Proclo negli ultimi quarant'anni : Bibliografia ragionata della letteratura primaria e secondaria riguardante il pensiero procliano e i suoi influssi storici* (*anni 1949–1992*), Milan
Segal, J.B. (1963), *The Sabian Mysteries, The Planet Cult of Ancient Harran*, dans E. Bacon (éd.), *Vanished Civilizations of the Ancient Word*, Londres
Segonds, Alain-Philippe (1985), *Proclus. Sur le Premier Alcibiade de Platon*, t. I, Paris (Les Belles Lettres)
Segonds, Alain-Philippe et Steel, Carlos G. (éds.) 2000, *Proclus et la Théologie platonicienne*, dans *Actes du Colloque International de Louvain* (13–16 mai 1998) En l'honneur de H.D. Saffrey et L.G. Westerink, Leuven et Paris
Seguy-Duclot, Alain (1998), *Le Parménide de Platon, ou le jeu des hypothèses*, Belin, Paris
Sells, Michael A. (1994), *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago (The University of Chicago Press)
Shah-Kazemi, Reza (2006), *Paths to Transcendence. According to Shankara, Ibn Arabi and Meister Eckhart*, Bloomington IN (World Wisdom)
Shaw, Gregory (1995), *Theurgy and the Soul, The Neoplatonism of Iamblichus*, Pennsylvania (College Park)
——— (2000), *After Aporia, Theurgy in Later Platonism*, dans J.D. Turner et R. Majercik, (éds.), *Gnosticism and Later Platonism. Themes, Figures, and Texts, Atlanta*, pp. 57–82
Sheppard, Anne (1982), *Proclus' Attitude to Theurgy*, dans *Classical Quarterly* 32, pp. 212–224.
Simon, Jules (1845), *Histoire de l'école d'Alexandrie*, Paris, vol. II, pp. 600–606
Siorvanes, Lucas (1996), *Proclus, Neo-Platonic Philosophy and Science*, Edinburgh
Sloterdijk, Peter (2000), *Règles pour le parc humain*, Paris (éd. Mille et une nuits), pp. 7–10
Smart, Ninian (1958), *Reasons and Faith : An Investigation of Religious Discourse, Christian and Non-Christian*, Londres (Routledge & Kegan Paul)
Smith, Andrew (1974), *Porphyry's Place in the Neoplatonic Tradition*, La Haye
Sorabji, Richard (éd.) 2003, *The Philosophy of the Commentators, 200–600AD. A Sourcebook*, vol. I : Psychology (with Ethics and Religion) ; vol. II : Physics ; vol. III : Logic and Metaphysics, Londres
——— (1987), *Simplicius : Prime matter as extension*, dans I. Hadot (éd.), *Simplicius, sa vie, son œuvre, sa survie* [= coll. Peripatoi 15], Berlin et New York
Staal, Frits (1961), *Advaita and Neoplatonism. A Critical Study in Comparative Philosophy*, Madras
——— (1975), *Exploring Mysticism*, Berkeley et Los Angeles (University of California Press)
Stace, Walter Terence (1961), *Mysticism and Philosophy*, Londres (MacMillan)
Stäcker, Thomas (1995), *Die Stellung der Theurgie in der Lehre Jamblichs*, Frankfort sur le Main

——— (1996), *Jamblich und der philosophische Begriff der Zauberei*, dans A. Regenbogen (éd.), *Antike Weisheit und moderne Vernunft*, Osnabrück, pp. 99–116

Steel, Carlos G. (1978), *The changing self. A study on the soul in later Neoplatonism, Iamblichus, Damascius and Priscianus*, Bruxelles (particulièrement : part II, pp. 79–119)

——— (1989), *L'Un et le Bien*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 73, pp. 69–84

——— (1994), *Hyparxis chez Proclus*, dans F. Romano et D.P. Taormina (éds.), *Hyparxis e Hypostasis nel Neoplatonismo*, Florence, pp. 67–100

——— (1987), *L'anagogie par les apories*, dans G. Boss et G. Seel (éds.), *Proclus et son influence*. Actes du colloque de Neuchâtel (20.-23. Juin 1985), Zurich (éd. du Grand Midi), pp. 101–128

———, (1997) *Breathing Thought : Proclus on the Innate Knowledge or the Soul*, dans J.J. Cleary (éd.), *The perennial Tradition of Neoplatonism*, Louvain (Louvain UP), pp. 293–309

——— (1999), *'Negatio negationis'. Proclus on the final lemma of the first hypothesis of the Parmenides*, dans J.-J. Cleary (éd.), *Traditions of Platonism. Essays in honour of John Dillon*, Aldershot et Brookfield, pp. 351–368

——— (2002), *Une histoire de l'interprétation du* Parménide *dans l'Antiquité*, dans dans *Il Parmenide di Platone e la sua tradizione*. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo. Università degli Studi di Catania, 31 maggio–2 giugno 2001, a cura di Maria Barbanti e Francesco Romano [= Symbolon. Studi e testi di filosofia antica e medievale 24], Catania (CUECM), pp. 11–40

——— (2003), *Beyond the principle of contradiction ? Proclus'* Parmenides *and the origin of negative theology*, dans M. Pickavé (éd.), *Die Logik des Transzendentalen. Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag*, Berlin et New York, pp. 581–599

——— (1997), Rumbach, Friedrich et MacIsaac, Gregory, *The Final Section of Proclus' Commentary on the* « Parmenides ». *A Greek Retroversion of the Latin Translation*, dans *Documenti e Studi sulla Tradizione filosofica medievale* 8, pp. 211–267

——— et Helmig, C. (2004), *Neue Forschungen zum Neuplatonismus (1995–2003)*, dans *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 29, pp. 143–162 et 225–247

——— et al. (2005), *Proclus : Fifteen Years of Research (1990–2004). An Annotated Bibliography*, dans H. Gärtner et M. Weissenberger (éds.), *Lustrum. Internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des klassischen Altertums* 44, 2002, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht)

——— et al. (2006), *Plato Transformed – Proclus : bibliography (1990–2006)*, http://hiw.kuleuven.be/dwmc/plato/proclus/proclusbiblio.html (accédé le 30.09. 2011)

Strömberg, R. (1946), *Damascius. His personality and significance, dans Eranos* 44 [= Mélanges Rudberg], pp. 175–192

Struck, P.T. (2004), *Birth of the Symbol. Ancient Readers at the Limits of their texts*, Princeton (Princeton UP)

Taormina, Daniela Patrizia (1999), *Jamblique, critique de Plotin et de Porphyre*, Paris (particulièrement chap. IV : *Philosophie, théologie, théurgie. Le débat sur le rôle et les limites de la raison*, pp. 132–158)

——— (2000), *Procédures de l'évidence dans la Théologie platonicienne*, dans A.-Ph. Segonds et C. Steel (éds.), *Proclus et la théologie platonicienne. Actes du Colloque International de Louvain* (13–16 mai 1998), Louvain (Louvain UP), pp. 29–46

Tarán, Leonardo (1991), *Ideas, Numbers and Magnitudes: Remarks on Plato, Speusippus and Aristotle*, dans *Revue de philosophie ancienne* 9, pp. 199–231

Tardieu, Michel (1986), *Sabiens coraniques et Sabiens' de Harran*, dans *Journal Asiatique* 274, pp. 1–44

——— (1987), *Les calendriers en usage à Harrān d'après des sources arabes et le commentaire de Simplicius à la Physique d'Aristote*, dans I. Hadot (éd.), *Simplicius – sa vie, son œuvre, sa survie, Actes du Colloque international de Paris*, 28 sept. – 1[er] oct. 1985, Berlin et New York, pp. 40–57

——— (1990), *Les paysages reliques. Routes et haltes syriennes d'Isidore à Simplicius*. Leuven et Paris

Tarski, Alfred (1935), *Der Wahrheitsbegriff in den formalisierten Sprachen*, dans *Studia Philosophica* 1, pp. 261–405

Taylor, Thomas (trad.) [1]1816/1995, *Proclus: Platonic theology* (Great works of philosophy series), Selene Books, Kew Gardens NY, 1995 (= réimpression de la première éd. de 1816)

Tempelis, Elias (1997), *The School of Ammonius on Logoi in the Human Intellect*, dans J.J. Cleary (éd.), *The Perennial Tradition of Neoplatonism*, Louvain (Louvain UP), pp. 310–327

Terezis, Christos (ΤΕΡΕΖΗΣ ΧΡΗΣΤΟΣ ΑΘ.) 1993, *ΔΑΜΑΣΚΙΟΣ, ΤΟ ΦΙΛΟΣΟΦΙΚΟ ΤΟΥ ΣΥΣΤΗΜΑ· Η ΤΕΛΕΥΤΑΙΑ ΑΝΑΛΑΜΠΗ ΤΗΣ ΑΡΧΑΙΑΣ ΕΛΛΕΝΙΚΗΣ ΦΙΛΟΣΟΦΙΑΣ*, (*Damaskios, to philosophiko tou systema, he eleutaia analampe tes archaias Hellenikes philosophias*), Athènes

——— (1996), *The Ontological Relation «One-Many» according to the Neoplatonist Damascius*, dans *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter* 1, pp. 23–37

Thiel, Rainer (1999), *Simplikios und das Ende der neuplatonischen Schule in Athen*, Stuttgart

Thillet, Pierre (1997), *Plotin. Bibliographie*, Villejuif (Centre Jean Pépin)

Torini, Marco S. (1997), *Damaskios oder Vom heulenden Nordwind der Notwendigkeit*, dans G. Hartung et W.P. Klein (éds.), *Zwischen Narretei und Weisheit. Biographische Skizzen und Konturen alter Gelehrsamkeit*, Hildesheim, Zurich et New York, pp. 61–94

Trabattoni, Franco (1985), *Per una biografia di Damascio*, dans *Rivista critica di storia della filosofia* 40, pp. 179–201

——— (2002), *Filosofia e Dialettica in Damascio*, dans M. Barbanti, G.R. Giardina et P. Manganaro (éds.), ENÔSIS KAI PHILIA – *Unione e Amicizia, Omaggio a Francesco Romano*, Catania (CUECM), pp. 477–494

Tresson, Carolle et Metry, Alain (2005), *Damaskios' New Conception of Metaphysics*, dans J. Finamore et R. Berchman (éds.), *History of Platonism. Plato Redivivus*, Nouvelle Orléans (University of the South Press), pp. 215–236

Tricot, Jules (1953), *Aristote. Métaphysique*, nouvelle édition, 2 vols., Paris (Vrin)

Trouillard, Jean (1958), *«Agir par son être même»: la causalité selon Proclos*, dans *Revue des Sciences Religieuses*, n° 32

——— (1969), *Le Néoplatonisme de Plotin à Damascius*, dans *Histoire de la Philosophie. Encyclopédie de la Pléiade*, Orient – Antiquité – Moyen Age, Tome I, Paris (sur Damascius : pp. 929–931)
——— (1972a), *La notion de* ΔΥΝΑΜΙΣ *chez Damascius*, dans *Revue des Études Grecques* 85, pp. 353–363
——— (1972b), *L'un et l'âme selon Proclos*, Paris (Les Belles Lettres)
——— (1973), *Le* « Parménide » *de Platon et son interprétation néoplatonicienne*, dans *Revue de théologie et de philosophie* 23, pp. 83–100
——— (1974), *Théologie négative et psychogonie chez Proclos*, dans *Plotino e il Neoplatonismo in Oriente e in Occidente*. Atti del convegno internazionale, Roma, 5–9 ottobre 1970, Rome (Accademia nazionale dei Lincei), pp. 253–264
——— (1976), *Théologie négative et autoconstitution psychique chez les néoplatoniciens*, dans *Savoir, faire, espérer. Mélanges H. van Camp*, Bruxelles, vol. I, pp. 307–321
——— (1981), *Procession néoplatonicienne et création judéo-chrétienne*, dans *Le Néoplatonisme. Mélanges offerts à Jean Trouillard*, Les Cahiers de Fontenay, n° 19–20–21–22, pp. 1–30
——— (1982), *La mystagogie de Proclos*, Paris (Les Belles Lettres)
——— (1983), *La puissance secrète du nombre selon Proclos*, dans *Revue de Philosophie Ancienne*, 2, pp. 227–241
Underhill, Evelyn (1994), *Mysticisme. Étude sur la nature et le développement de la conscience spirituelle de l'homme*, Le Tremblay (anglais : *Mysticism*, New York, [1]1911)
Uždavinys, Algis (2008), *Metaphysical symbols and their function in theurgy*, dans *Eye of the Heart* 2 : *A Journal of Traditional Wisdom*, Bendigo (La Trobe University), pp. 37–59
——— (2010), *Philosophy and Theurgy in Late Antiquity*, Sophia Perennis
Vallin, Georges (1958), *Essence et Formes de la Théologie négative*, dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 63, pp. 167–201 – réimpr. dans id., *Lumière du Non-Dualisme*, Nancy, 1987, pp. 79–113
——— (1959), *La perspective métaphysique*, Paris (PUF) – réimpr. : Paris (Dervy-livres) 1977
Van den Berg, Robbert M (2000), *Towards the Paternal Harbour. Proclean Theurgy and the Contemplation of the Forms*, dans A.-Ph. Segonds et C. Steel (éds.), *Proclus et la théologie platonicienne*, Actes du Colloque International de Louvain (13–16 mai 1998), Leuven (Leuven UP) et Paris (Les Belles Lettres), pp. 425–443
Verdenius, Willem Jacob (1954), *Platons Gottesbegriff*, dans *La notion du divin depuis Homère jusqu'à Platon* (8–13 septembre 1952), Vandœuvres et Genève (Fondation Hardt), Entretiens tome I, pp. 241–283, 289–292 (discussion), 293 (littérature)
Vitray-Meyerrovitch, Eva de (1978), *Anthologie du Soufisme*, Paris (Sindbad)
Von Fritz, Kurt (1945/6), Νοῦς, *νοεῖν and their derivatives in Presocratic philosophy*, dans *Classical Philology* 40, 1945, pp. 223–242 et 41, 1946, pp. 12–34 – réimpr. dans A.P.D. Mourelatos (éd.), *The Pre-Socratics*, Garden City, NY, 1974
Wahl, Jean (1926/1951), *Étude sur le Parménide de Platon*, Rieder, Paris – réimpr. : Paris (Vrin) 1951

Waite, Arthur Edward (1915, [1]1905), *Way of Divine Union. Being a Doctrine of Experience in the Life of Sanctity, Considered on the Faith of Its Testimonies and Interpreted after a New Manner*, Londres (William Rider) – réimpr.: Whitefish (Kessinger Publish.), 1997

Walbridge, John (2001), *The Wisdom of the Mystic East. Suhrawardî and Platonic Orientalism*, Albany, NY (SUNY)

Walker, Joël (2002), *The Limits of Late Antiquity: Philosophy between Rome and Iran*, dans *Ancient World* 33, pp. 45–69

Wallis, Richard T. ([1]1972, 1995), *Neoplatonism*, Londres (Duckworth)

——— (1976), *NOUS as Experience*, dans R. Baine Harris (éd.), *The Significance of Neoplatonism* [= Old Dominion University Research Foundation], Norfolk, VI, pp. 121–153

——— (1987), *Scepticism and Neoplatonism*, dans W. Haase (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt* [ANRW], II. partie, tome 36/2, Berlin et New York, pp. 911–954

Watts, Eward J. (2004), *Justinian, Malalas, and the End of Athenian Philosophical Teaching in A.D. 529*, dans *Journal of Roman Studies* 94, pp. 168–182

——— (2005), *Where to Live the Philosophical Life in the Sixth Century? Damascius, Simplicius, and the Return from Persia*, dans *Greek, Roman and Byzantine Studies* 45, pp. 285–315

——— (2006), *City and School in Late Antique Athens and Alexandria*, Berkeley, Los Angeles et Londres (University of California Press)

Walker, Joel (2002), *The Limits of Late Antiquity: Philosophy between Rome and Iran*, dans *Ancient World* 33, pp. 45–69

Waltz, Pierre (1941), *Anthologie grecque*, 1ère partie: *Anthologie Palatine*, t. V, Paris

Wehrli, Fritz (1951), *Der Arztvergleich bei Platon*, dans *Museum Helveticum* 8, pp. 177–184.

Westerink, Leendert Gerrit (1971), *Damascius commentateur de Platon*, dans *Le Néoplatonisme* (Colloques Internationaux du CNRS, Royaumont 09. – 13.06.1969), Paris (CNRS), pp. 253–260 – réimpr. dans id., *Texts and Studies in Neoplatonism and Byzantine Literature*, Amsterdam, 1980, pp. 271–278

——— (1990), *Das Rätsel des untergründigen Neuplatonismus*, dans D. Harlfinger (éd.), ΦΙΛΟΦΡΟΝΗΜΑ. *Festschrift für M. Sicherl* [= Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums I 4], Paderborn, Munich, Vienne et Zurich, pp. 105–123

Westerink, Leendert Gerrit, Trouillard, Jean et Segonds, Alain-Philippe (1990), *Prolégomènes à la philosophie de Platon*, Paris (PUF)

Whittaker, Thomas ([1]1901, [2]1928), *The Neoplatonism*, Cambridge (Cambridge UP) – réimpr. Hildesheim (Olms) 1961

Whittow, Mark (1990), *Ruling the Late Roman City and Early Byzantine City: A Continuous History*, dans *Past and Present* 129, pp. 3–29

Wilber, Ken ([1]1995, [2]2000), *Sex, Ecology, Spirituality*, Boston (Shambala)

Wyller, Egil Anders (1960), *Platons Parmenides in seinem Zusammenhang mit Symposion und Politeia. Interpretationen zur Platonischen Henologie*, Oslo

——— (1998), *Henologische Perspektiven, vol. I/I–II, Platon – Johannes – Cusanus*, Rodopi, Amsterdam & Atlanta, 1995; *vol. II*: Zu Ehren Egil A. Wyllers. Internationales Henologie-Symposium an der Norwegischen Akademie der Wissenschaften in Oslo [= Elementa 69], Amsterdam et Atlanta (Rodopoi)

Yannaras, Christos (1988), *Influences philosophiques sur la mystique de la patristique grecque*, dans J.-M. van Cangh (éd.), *La mystique*, Colloque de l'Académie Internationale des sciences religieuses (Kolymbari, Crète, 12–18 sept. 1985) [= *Relais-Etudes 4*], Paris (Desclée), pp. 73–79

Yates, Velvet (2004), *The Titanic Origin of Humans : The Melian Nymphs and Zagreus*, dans *Greek, Roman and Byzantine Studies* 44, pp. 183–198

Zaehner, Robert Charles (1961), *Mysticism. Sacred and Profane*, Oxford (OUP)

——— (1970), *Concordant Discord. The Interdependence of Faiths*, Oxford (OUP) [= The Gifford Lectures, Edinburgh 1967–1969]

Zeller, Eduard ([5]1923), *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung dargestellt*, Band III.2, Leipzig, pp. 901–908

——— et Mondolfo, Rodolfo (1961), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte terza, vol. VI (a cura di G. Martano), Florence, pp. 210–218

Zintzen, Clemens (1965), *Die Wertung von Mystik und Magie in der Neuplatonischen Philosophie*, dans *Rheinisches Museum für Philologie* 108, pp. 71–100 – réimpr. dans id. (éd.), *Die Philosophie des Neuplatonismus*, Darmstadt (WBG) 1977, pp. 391–426

——— (1983), *Bemerkungen zum Aufstiegsweg der Seele in Jamblichs De mysteriis*, dans H.-D. Blume et F. Mann (éds.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für H. Dörrie*, Munich, pp. 312–328

INDEX

Abîme (de silence, de l'Indicible, caché), 18, 22, 73, 96, 159, 161, 165–166, 173–174, 234, 254, 334, 436, 464n86
Agnosticisme, 19, 29, 360–362 (agnoséologie), 440, 451
Alterité (puissance discriminante, *heterotès*), 39, 76, 84, 103, 148, 155–156, 163, 167, 208, 245–256 (de la connaissance), 263, 267–274, 283, 294–297, 300–302, 325–329, 334–336, 341–342, 350–352, 364, 371–372, 375, 383–384n63, 415, 438, 447
Amphibologie (de la pensée humaine), 101 ss, 105, 118, 125
Analyse (*sunairesis – anaplôsis*), 53, 60, 66, 69, 72, 126–127n120, 286–287, 391–409, 445, 449
Anagogie, voie anagogique, 31, 32 (schéma n° 1), 33, 38, 54, 59 ss (la vertu anagogique des apories dialectiques), 61, 64 (schéma n° 2), 66–67, 73–75, 195, 208, 211–212, 399–400, 408, 431, 445, 447–448
Aphasie, 221 ss (via negationis et aphasie), 229–234 (l'aphasie « euporétique »), 361, 439
Apophasie, 196, 199s (apophasie méontologique), 200s (apophasie mé-hénologique), 213
Apophatisme (*aphairesis, via negationis, via negativa*), 38n40, 53, 136, 154, 191–196, 208, 211, 221 ss, 229–234, 240, 362, 409, 438, 458, 467, 470
Aporie, *passim*
Aporétisme, aporétique, XVII–XVIII, 6–7, 10, 13, 17–18, 21–25, 27–34, 36n36, 38, 48n71, 52–53, 55–59, 63, 69, 75–91, 94, 100, 135–136, 156–158, 171, 174, 180–182, 194, 196, 212–213n321, 223–226, 231, 309, 343, 355–361, 369–375, 387–388, 393–396, 416, 418–420, 424, 431–432, 438–441, 442 ss (l'aporétique comme voie d'intro-spection), 450–452, 461, 463, 468–471
Au-delà (*epekeina*), 21, 27, 37n36, 58, 74, 79, 88, 99, 135, 173–174, 183, 210, 354, 361, 444, 456, 464n86
Auto-affection, 88, 108, 424–425

Circonscription, circonscrire (*perigraphein*), 65, 84, 96, 131, 143–144, 149, 153, 225, 230, 250, 252, 274, 283, 285, 290–291, 294–295, 335, 353, 382–383, 385, 394, 396, 398, 401–402, 405, 408, 412, 416, 429, 436
Coagulation (*sumpêxis*), 141–142, 147, 164, 240n26, 284, 287, 384, 395, 438
Cognoscibilité (des principes, de l'Un), 35, 38, 48n71, 49–50, 242n30, 244, 287, 301–305, 309, 335, 343, 356, 370, 389–391, 428
Concept, *passim*
Conception (nos propres conceptions, conceptions humaines – *ennoia*), XVIII, 18, 23, 29, 33, 37–38, 43–44, 47, 52, 55–56, 58, 71, 76, 79, 85–91, 96, 101, 103–104, 108, 110, 115, 120, 122, 126, 158, 160, 166–167, 203, 223, 281n195, 298, 301n305, 302, 357, 363, 365, 378, 381n46 (définition et utilisation chez Damaskios), 384–389, 396, 401, 408, 413, 417, 419–420, 422, 425, 427, 435, 437, 444, 447–449, 460–461, 469–470
Concrétion (*sunairêma*), 73, 141, 165–169, 178, 267–268, 279, 283–287, 380n41, 399 (métaconcept), 403–405, 409 (schéma n° 9)

Contraction (*sunairesis*), 49–50, 54, 60, 62n93 (méthode), 66, 69, 73, 103n27, 126n120, 146, 149, 151, 153, 177, 187–190, 269, 286–287, 294, 391, 398, 401–416 (le double processus de l'analyse), 426, 445, 448
Contradistinction (des notions, des concepts – *antidiairesis*), 51, 61–62n92, 84, 107, 119, 127, 130, 134, 150, 155, 248, 251, 254–273 (contradistinction de la connaissance), 295–303, 363, 384, 390, 398, 411, 415, 438, 443
Contradistinction (première contradistinction de l'un et de l'étant), 164, 249–250, 262 (la contradistinction horizontale, schéma n° 5)
Contradistinction ternaire, 263 ss
Conversion (*épistrophê*), 9, 16, 22, 25, 33–35, 40, 50–51, 54–55, 67, 84, 89, 107n47, 121, 123, 130, 188, 222, 236–241 (la connaissance comme conversion), 244–245, 251–253, 266, 269, 287, 297, 300, 302–305, 321, 324, 327, 335, 344, 346–351, 367, 369–380, 395, 406–408, 418–419, 422, 424, 428, 435, 442, 447, 451, 460, 466
Coordination (*suntaxis*), 43 (avec n57), 69–70n112, 71–72, 140–141, 147, 182–183, 197, 261n126, 267, 275, 281n195, 289n247, 292, 295, 298, 458

Dialectique, 4, 6, 9–10, 19, 21–22, 29, 32, 35, 37, 46, 56–57, 59–77 (apories dialectiques vs. apories métadialectiques), 120, 144, 184, 204, 206, 213, 217, 224, 227, 230, 379, 397, 399–400, 402, 410, 413, 415, 431, 445–446, 448, 449 (apories métadialectiques), 464, 470
Distinction, *passim*
Désir (*oreksis*), *passim*
Désirable (*orekton*), 28, 277, 311, 321, 332, 334–335, 370–372, 376–378, 414
Détermination (*diorismos*), 51–52, 54, 60, 73, 84–86, 108, 116–117, 120–121, 129–131, 134, 139, 145, 148–151 (schéma n° 4), 152–156, 160, 164, 171–173, 176, 182, 187–188, 191–192n232, 195, 206, 213, 216, 225–226, 230, 232, 238, 240n26, 242n30, 245, 253, 269, 288, 290–292, 299–302, 341, 361, 364–365, 378, 380–385, 391, 393, 395–396, 407, 411, 419–420, 431, 438, 443, 449–450
Division (de nos concepts, des notions, interne à l'âme – *diakrisis, diairesis, merismos*), 16, 26, 28, 33, 39, 41, 46, 50–52, 56, 60–66, 72, 76, 78, 84–85, 98, 100–120, 122–123, 125–126, 127–128 (division temporelle), 129, 132, 134, 142–143, 146, 148–152, 155, 159–160, 163, 167, 171–173, 177, 181, 188, 222, 226, 241, 244, 255n93 (division intégrale d'une monade), 256–259, 260–261 (division dichotomique – *antidiairesis*), 263–266 (division triadique), 266–267 (division horizontale), 269–270, 272–274, 279, 284–285, 293, 296–297, 299–300, 302–303, 329, 338, 347, 360, 365–367 (division titanesque), 375, 378, 385, 388, 395, 398–405, 408, 409, 411–413, 420, 438, 442–443, 447–448, 450
Dualité (de la pensée humaine – *diploês*), 26, 39, 41, 46–47, 51, 54, 61–62n92, 76, 84–87, 93–111 (la dualité de l'âme humaine), 113–114, 119–120, 122–123, 125–126, 130, 132–133, 136, 155, 160, 167, 171, 174–177 (dualité titanesque), 203, 233, 235 ss (dualité de la connaissance humaine), 241, 246, 251–254, 259–261, 263, 270, 273, 283–284, 287, 290, 295–297, 300–303, 325–328, 334–335, 338, 347, 350–354, 360, 363–367, 371–378, 384, 390, 395, 398, 407, 409, 412, 415, 417, 420, 427, 431, 433, 437–438, 443–450, 453, 460–463, 469–470
Dyade, 113, 162, 167, 186, 242n30, 246–247, 260, 262n132, 263

Écartement, distance (*diastasis*), 114n72, 236, 241, 246, 249, 251–254, 272–273, 287, 296, 298, 303, 326, 328, 335–336, 341, 343–348 (*diastasis* cognitive), 353, 364, 366, 369, 371–373, 375, 420–421, 438, 442, 470
Éclat (*phanon*), 304n311, 337–346, 351, 375, 383, 421, 438
Élémental (*stoicheiôton*), 146–148, 279
Enveloppement (*périlêpsis*), 42–44, 70, 95, 104, 141–142, 226, 269, 278–279, 294
Euporie, euporétique, 21, 28, 82–86 (l'expérience euporétique des apories), 229–234 (l'aphasie euporétique), 446–447, 449–450

Formes (*ta eidê*), 65, 77, 102, 128, 144–149, 152, 178–179, 185, 222, 229, 249–251, 265n140, 283n208, 323, 331, 382–384, 391, 401–402, 405, 407–408, 412–413, 417, 445
Fragmentation (*memerismenos*), 54, 64–65, 86, 106–107 (l'automorcellement de notre pensée), 143, 149, 155, 167, 176, 261, 402, 408n166, 411–412

Gestation, parturition (*ôdis*), XIX, 21, 38, 50, 59, 88, 123–124n107, 168, 170, 175, 177, 190–191, 233, 332, 345, 369–373, 378–380 (avec n41), 386–390, 393 (gestation idéale), 394 (gestation corrompue), 395–396, 410, 413, 415–433, 439, 447, 449 (purification de la gestation), 470
Gnoséologie, 38, 209n300, 235, 244, 257, 263, 272–274, 297–298, 303–308 (la remise en question de l'identité gnoséologique), 309, 311–316, 317–320 (l'identité gnoséologique en question avec le schéma n° 7), 321–326, 330–331, 334–335, 337, 342, 360, 363, 387, 421, 438
Gnôsma (« knowledge datum », état de connaissance), 305 (création du terme), 310, 313–321, 331, 334–336
Gnôston (chose connaissable, cause efficiente de la connaissance), 220, 310–312, 321, 334 (schéma n° 8, Les deux *gnôston*), 335–336 (*gnôston* sujectif et *gnôston* objectif)
Gymnastique (exercice – *gymnasia*) de la pensée, 21, 23, 31, 54, 56–67, 72–74, 187–190, 397–401, 411, 443, 445

Hénade (*henas*), 66, 70, 140–142, 158–169, 186, 206, 249, 255, 274, 279–285, 289, 291, 295–296, 343, 355, 358, 395, 399, 401, 409, 414, 458
Hénôma, 62n94 (passages dans le *Péri Archôn*), 63n96
Hyperignorance (*hyperagnoia*), 194, 216, 298, 356 ss (l'état de l'hyperignorance), 361–362, 439, 461, 463
Hypostase (*hupostasis*), 40, 67, 75, 77, 84, 87, 123, 125–126, 137, 173, 246, 255, 334, 337–341, 375, 447

Incognoscibilité (des premiers principes, de l'Ineffable), 20, 48, 49n71, 50–51, 103, 211, 236, 272 (« hyperincognoscibilité » de l'ineffable), 274, 298, 357, 359, 361–367, 370, 418
Inconcevable (*anepinoêtos*), XVIII, 36, 54, 74, 109, 233, 301, 313, 357, 378, 388, 406, 465, 468
Inconnaissable (*agnoston* – de l'Origine, de l'Ineffable), XVIII, 48–50, 74, 133, 202, 208–212, 216, 218, 220, 235, 270–273, 291–298, 343–346, 352, 355–362, 366, 378, 387–388, 414, 429, 464
Inconnaissance (*agnosia* – le contra-distingué de la connaissance), 12, 18, 48–50, 54, 68n111, 74, 78n131 (degrés d'inconnaissance), 80, 208–209, 218, 220, 270–272, 298,

Inconnaissance (*agnosia* – le contra-distingué de la connaissance) (*cont.*), 343–346, 352–363, 393, 414, 416, 421, 425, 461–463, 468
Incoordonné (*asuntaktos*), 17, 44, 47, 67, 73, 197–198, 210, 236, 281n195, 282, 288–289, 357, 378
Indétermination (*adioriston, adiakekrimenon*), 25, 50, 63, 73, 86, 118, 136, 138, 142–151, 158–159, 164, 168–169, 175–176, 183, 195, 205, 227, 232, 240n36, 269, 280, 284–285, 287–288, 297, 377, 393, 396, 404–408, 416, 468
Indication, allusion (*endeixis*, mode endeixique), 36n35, 66, 175–177, 183, 188, 190, 222, 226–229, 233, 346, 394, 438, 447–448, 469–470
Indifférenciation (*adiakriton*), 72, 104, 137, 139, 142, 145, 148–149, 159, 163–167, 178, 195, 222, 240n26, 241–245, 268, 281, 283–285, 295–296, 301, 384, 403, 405, 407, 414, 416, 431
Indicible, Indicibilité (*arrhèton*), 20–21, 35, 36n36, 49n71, 52, 61–62n92, 78, 78n131, 84, 99, 133–135, 138, 149, 154, 159, 175, 179, 183, 190, 193, 198, 202–210, 216, 221–222, 225–234, 281n195, 343, 355, 357, 362, 378, 387, 412, 414, 427–430, 449, 456, 458–465 (expérience indicible de l'Ineffable), 468–469
Ineffable (*aporrheton*), XVIII, 11, 16–22, 33–34, 36n36, 37–39, 48–49n71, 51–53, 55n76, 63n96 (l'Ineffable comme « concept-limite » [Linguiti]), 67, 68–69n111, 72–74, 78n131, 89, 94n8, 97, 99, 102, 133–136, 139 (*epekeina tôn pantôn*), 154, 175, 179–182, 185, 191, 194–195, 198–199n263 (différence entre l'Un et l'Ineffable), 201–206, 210–216, 228–229, 231, 233, 235, 271–277, 280–282, 288–289 (schéma n° 6), 291–292 (l'Ineffable hors du Tout), 294–299, 356 (l'Ineffable et l'hyperignorance), 357s (l'Ineffable est insoupçonnable), 359–361, 361–363 (l'Ineffable est ni connaissable ni inconnaissable), 378, 387, 393, 406n161, 414–415 (proximité de l'Un avec l'Ineffable), 417, 421–422, 425–426, 429–430, 445, 447, 451, 456–465, 468
Insaisissable (*akataleptos*), insaisissabilité (*akatalepsia*), 20, 74, 89, 164n120, 208, 218, 313, 356
Intellection (*noêsis*, actes noétiques), 36–40, 54–55, 61–62n92, 67, 80, 85, 114 (intellection contractée vs. intellection unitaire), 122, 130–131, 160, 216n332, 235, 237n16, 238, 263, 270, 274, 294–295, 306, 307n323, 311n338, 312, 316, 317, 320, 324–327, 330, 335, 337–338, 341, 345, 353–354, 366, 372, 376, 378, 380, 381n46 et 47, 384, 388, 396, 404, 406–407, 420, 426, 444
Intelligible (*noêton*), *passim*

Maïeutique, 30, 32, 379, 420, 425, 431
Médiété (position médiane de l'âme), 118–123, 246–247, 255, 273
Métaconcept (*metanoêma*), 54, 62–69 (63, concept-limite), 73, 126–127n120, 188, 399–402, 405, 408, 410–413
Métadogmatisme, 36–37n36, 90, 465 ss (l'aporétique comme tremplin métadogmatique), 469n105, 470n107
Mixte (*miktos*), 70, 141, 145–148, 161–166, 178–180, 186, 242n30, 282n201, 283, 392–393
Monade, 70, 98, 113, 161–163, 168n34, 169–170, 186, 232, 242n30, 246–247n46, 255 (avec n93 : notion du nombre), 260, 262n132, 269, 274–275n164, 281n195, 285, 300, 399, 401, 406 (avec n161)
Morcellement (*merismos*), 84, 106 ss (automorcellement de notre pensée), 111, 114n72, 115, 118, 125, 129

Multiples, multiplicité (*polloi, pollai*), 40, 43, 57, 60–66, 69n112, 71–72, 102–106, 109, 120, 134, 136, 138, 144–145, 149–151, 153, 169, 187–188, 191, 217–218, 230, 232, 249, 279–281, 285, 302, 325–326, 381n46, 383–384, 386, 389, 392, 396, 399–401, 405–409, 411, 414, 416, 448, 450, 467
Mystique, 12n73, 20–22, 36–37n36, 180n180, 185, 192, 213–216, 227–228, 353–356, 437, 451–471 (la « mystique froide »)

Néant (*to ouden*), 48–49n71, 62n92, 63n96, 72–75, 88, 190, 201, 205, 210, 221, 229, 231, 233–234, 282, 289n247, 295–297, 302, 361, 365, 406, 421, 425, 450, 458, 460–461, 464n86, 465n89
Negatio (*apophasis*) negationis, 212–215, 228–229
Nombre (*arithmos*), 52 (nombre triadique), 165–168 (nombre = foyer d'unité), 169 (nombre substantiel), 169 (nombre unitaire), 170–171, 246–247n46, 249–250, 255n93 (notion de nombre), 256, 259, 261n126, 269, 275 n.164, 281n195, 300, 383–384 (avec n63), 399, 406, 444
Non-être (*to mê on*), 37, 48–49n71, 57, 61–62n92, 134, 145, 191n232, 192 (avec n233), 220–221, 357, 406, 464
Non-un (*to oukh hen*), 16, 48, 84, 86, 119 (avec n85), 123, 126, 135, 275, 282n199, 382, 411
Nondualité, 48n70 (définition of « non-dual » de Rappe), 103n27, 109, 154, 187, 273–282 (des principes), 282–284 (de l'unifié), 285–288 (de l'Un), 288–289 (de l'ineffable), 290–301, 360, 365 (nature non duale des principes), 373, 379, 396, 400, 404, 413, 417, 422, 461–462n77
Notion(s) fondamentale(s), 43–44, 48, 71, 93, 96–97, 99, 101, 103, 111, 128n126, 272

Oracles Chaldaïques (*logia*), 11, 51, 105n34, 118n83, 129n133, 157–161, 168, 171–172, 174, 184 (avec n195), 186, 189, 197, 260, 358, 376, 460
Oscillation, osciller, 41, 97, 102, 105, 116, 127, 129, 155, 166, 202, 365, 437

Passion titanesque (nature titanesque, puissance de morcellement de ce qui est un), 65, 84, 114–118, 121–123, 129–131, 166–167, 171, 176–177, 203, 274, 328, 365, 367, 385, 389–390, 395, 400, 402n147, 411, 428–429, 438, 442, 448–450 (purification de notre passion titanesque pour la dualité)
Plérôme, 61, 85, 102, 382–384, 397, 412
Pluralité (*plêthos*), 40, 42–43, 47–48, 55n76, 60–63, 69–71, 98, 100–103, 105, 107, 110–111, 120, 125, 128n126, 129, 134, 140–142, 145–151, 155–156, 161–170, 178, 188, 191, 200, 230, 242n30, 255n93, 256, 261–263, 268–269, 275n169, 279, 282n199, 283, 285, 287, 293–294, 297, 325, 380, 383, 389–390, 392–396, 398–403, 406–407, 411–413
Plusieurs (*ta polla*), 16, 65, 70, 93, 102, 119, 126, 128, 130, 137, 140–142, 146–148, 150–152, 155, 165–166, 186, 195, 199, 202, 229–230, 248–249, 256, 262n132, 270, 275–276, 279, 283–285, 290–291, 297, 300, 382, 389–390, 392, 394, 402, 405, 411–412, 420, 430–431, 437, 443, 448
Présubsiste (*proüparchon*), 138, 146, 248, 269, 271, 283, 302, 344, 349, 367
Purification (*katharsis* – de l'âme, des concepts, de notre pensée), 10, 12, 18, 21, 22, 26, 28, 36n35, 63, 64n101, 66, 72–73, 103n27, 123, 126n120, 130, 159, 173–174, 184–190, 200, 281, 285, 347, 355, 367, 398–401, 404, 411, 415, 448, 459, 465, 469
Purification radicale (*diakatharsis*), 64n101, 130, 445–458

Relation (*skhesis, pros ti*), *passim*
Renversement, rétorsion (*péritropê*), XIX, 18, 21, 26, 35, 36n35 (arrière-fond sceptique de l'utilisation de rétorsion), 36n36, 38, 48–49n71, 53, 78–80, 91, 181, 191, 214–216, 225, 229, 231, 272, 360–361, 371, 421, 445, 463–465, 468
Résolution ([*ana*-]*lysis*), 15, 32–33, 59, 63, 65 ss (résolution analytique), 72–73, 84, 86, 89, 92, 140, 193, 280–281, 399, 400, 404, 407, 439, 445–448, 449 (résolution intégrale), 459, 469
Rien (*to ouden*), 18, 37n38, 40, 49n71, 55, 69, 74, 78n131, 89, 135, 174–175, 195, 205, 210, 213, 216, 221 (deux « riens », selon le meilleur et selon le pire), 229, 234, 274, 277, 282 (le rien par excès), 288 (le rien positif), 289, 291–292, 294, 361, 363, 406, 421n211 (quadruple différenciation du rien), 451 (le rien du rien)

Simplicité (*haplotês*), simple (*haplôs*), *passim*
Simplification (*anaplôsis*), 54, 60, 66, 72–73, 103n27, 104, 126n120, 149, 187, 286–287, 391n99, 400–406, 413–419, 445, 447
Sommet (*khoruphê*), 44, 64, 66, 70–73, 84, 98, 127, 139, 146–147, 189, 243, 274, 279, 281n195, 287n230, 297, 356, 391, 400, 403, 408–409, 414, 443, 458, 460
Soupçon (*huponoia*), soupçonnable (*huponoêton*), 48, 51, 54, 55n75–76, 63n96, 78n131, 175, 177, 183, 210, 226, 228, 230, 302, 343–346 (le soupçon de l'Un), 355–359, 363, 379, 393, 421, 424, 430, 437–439, 464
Scepticisme, sceptique, 36–37n36 (le soi-disant « scepticisme » damaskien), 308–317 (stratégie sceptique), 324–325, 329, 365, 441, 450–451, 464–469
Subsistence (*huparxis*), 34n29, 44–45, 71, 73, 137–140, 142, 156, 161, 164, 200n269, 206, 221, 236, 238, 243, 260n122, 341, 349, 358, 374, 438
Subvaluation, subvaluer, 87 (définition)
Supradivin (*hupertheîos*), 110, 174, 186, 190, 193n338, 206, 356, 358, 431, 438, 444, 457–458, 460
Supranoétique, 347
Suraffirmation, 202, 226, 464
Surinconnaissance (*hyperagnoia*, hyperignorance), 194, 216, 298, 356 ss (l'état de l'hyperignorance), 361n518 (chez Dénys l'Aréopagite), 362, 439, 461, 463
Surimposition, surimposer, 18, 28, 87, 103, 154, 166, 171–173, 297, 365, 367, 447, 460, 469–470
Sursimplification (*huperaplous*), sursimplifié (*huperêplômenos*), 61–62n92, 65, 230–232, 278n185, 279, 281, 286–287, 292, 300, 363, 401–402, 405, 420
Suspension de l'assentiment (*epochê*), 29–30, 36–37n35 et 36, 226, 363, 449

Ténèbres (*skotos* – primordiales, originelles), XVIII, 40, 74, 89, 191, 205, 222, 292, 345, 353n493 (ténèbres « lumineuses »), 363, 366, 439, 459–461, 463, 471
Théurgie, 11–12, 16, 159, 174, 184–190, 457–460, 466–467
Théologie négative, 22, 192–193, 196–198, 206, 226, 438, 458
Triade, triadique, *passim*

Un (*hen*), *passim*
Un déterminé (*hen ti*), 49–50, 52, 128, 149, 200, 292, 388–390, 393–394, 410
Un-Tout (*hen panta*), 47, 66, 68n111, 70, 73, 100, 131, 139–140, 142, 150, 175–177, 180, 195, 201–203, 394–395
Un-tout-avant-tout (*hen panta pro pantôn*), 47, 73, 131, 136, 140, 176, 180, 201–203, 280–282, 406n161, 410, 463

Un pur (Un purement un, *to haplôs hen*), 39–40, 47, 50–54, 63–64, 66, 69, 73, 78n131, 99, 107, 109, 126, 128, 131, 136, 139–140, 142, 145, 150–151, 164, 166, 199–200, 202–203, 235, 249, 279, 282n199, 284–288, 299–300, 385, 386n77, 387–389, 391n99, 392–396, 404, 406n161, 410–417, 445, 458, 462
Unifié (*hènômenon*), 16–17, 33, 47, 50–54, 63n96, 66, 69–70, 98–99, 102, 127n120, 140–142, 145–148, 153n78, 164–173, 178–180, 188, 190, 216n332, 235, 242n30, 244, 253–258, 261n126, 274–276, 279, 280, 282–288, 293–301, 335–336, 341–346, 352–363, 374–376, 385n76, 395–396, 399–405, 408, 412–419, 422, 429
Unitaire (connaissance unitaire, mode unitaire), 49–50, 61, 70–71, 73, 98, 101, 103n27, 114–116, 137, 140, 143, 150, 161, 163, 167, 169, 242n30, 255 (nombre unitaire), 287, 291, 354 (silence unitaire), 378, 383–384n63 (nombre unitaire), 399–400, 412
Unitalité, 100, 212, 353

Vide (*to kenon* – avancer, déambuler, marcher dans le vide – *kenembateîn*), 23, 55, 61–62n92, 74, 78, 80, 219–221, 289, 363, 421 (avec n211), 463, 465